درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دار العلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

*

ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

استاذ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴

باہتمام : محمد قاسم کلکتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ...... ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مُرتّب

الحمدُ للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ من لا نبیّ بعدہ!

صد شکر کہ درسِ ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دار العلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام "درس ترمذی" ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقاءہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروحِ حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھدی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ۳۰ ہے، متعدد ابواب میں معتدبہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کار آمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام تر کوشش وکاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحبِ امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں:

توقع سے تیرے لطف وکرم کو بیشتر پایا
میں خود شرما گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرفِ قبول فرمائے، اور "حضرت استاذ محترم دام اقبالہم" اور اس "ناکارہ مرتّب" کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے

وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ

بندہ
رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی پاکستان
۲۸، محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت

مجاھدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سرہ

کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بُو کی اس دنیا میں راقم الحروف سمیت اپنی تمام اولاد کو عصرِ حاضر کی رسمی تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کی درسگاہوں سے وابستہ کیا، حروف و نقوش کی خوشہ چینی کی یہ سعادت انہی کے طفیل حاصل ہوئی

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کی پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے خدمتِ دین میں صرف ہوئی۔ تحریکِ پاکستان سے لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں میں انھوں نے بھرپور اور مؤثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان کاموں کی تاریخ مرتب کی جائے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا آئے* تو مختصر اور سرسری انداز میں۔

* رحمہُ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثلِ ایوانِ سحر مرقد فروزاں ہو ترا
نور سے معمور یہ خاکی شبستاں ہو ترا

رشید اشرف سیفی

خلاصۃ الفہارس

فہرست ابواب ومضامین "درسِ ترمذی" جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین

صفحہ	ابواب ومضامین

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ماجاء فی کراهیة الطواف عریانا	۱۲۴
طواف میں سترِ عورت شرط ہے	۱۲۵
باب ماجاء فی الصلاة فی الکعبة	۱۲۶
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟	۱۲۶
کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلافِ فقہاء	۱۲۹
باب ماجاء فی کسر الکعبة	۱۳۰
بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار	۱۳۱
باب ماجاء فی الصّلاة فی الحِجر	۱۳۳
نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف	۱۳۳
حِجر اور حطیم کی تعیین	۱۳۴
حطیم کی وجہ تسمیہ	۱۳۵
حِجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟	۱۳۵
نماز میں محض حِجر کا استقبال کافی نہیں	۱۳۶
باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والرکن والمقام	۱۳۶
" فسوّدته خطایا بنی آدم " کا مطلب	۱۳۶
باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمنًى	۱۳۸
قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحقّقِ خوف شرط نہیں	۱۳۹
منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کی علّت میں فقہاء کا اختلاف	۱۳۹
فائدہ	۱۴۱
باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیها	۱۴۲
حُمس کا مفہوم ومصداق اور اس کی وجہ تسمیہ	۱۴۲
باب ماجاء أن عرفة کلّها موقف	۱۴۳
وادیِ محسّر اور بطنِ عرنہ میں وقوف کا حکم	۱۴۳
وادیٔ محسّر کی تعیین	۱۴۵

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ
حلق وقصر کے زمان ومکان کے بارے میں ائمۂ احناف کا اختلاف	۱۸۶
ثمرۂ اختلاف	۱۸۶
جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم	۱۸۷
عورت کے لئے محض قصر ہے	۱۸۷
باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة	۱۸۷
احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم	۱۸۸
مسألۃ الباب میں جمہور اور امام مالکؒ کا مسلک	۱۸۸
جمہور کی دلیل	۱۸۸
"وهو قول أهل الكوفة" میں "أهل الكوفة" کا مصداق	۱۸۹
امام مالکؒ کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح	۱۸۹
باب ماجاء متی تقطع التلبیة فی الحج	۱۹۱
معتمر کے تلبیہ کا حکم	۱۹۳
باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل	۱۹۴
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایات میں تعارض کی توجیہ	۱۹۴
باب ماجاء فی نزول الأبطح	۱۹۶
تحصیب مناسکِ حج میں سے ہے یا نہیں؟	۱۹۷
وادئ محصّب میں نزول کا مقصد	۱۹۷
باب ماجاء فی حج الصبیّ	۱۹۸
باب (بلا ترجمہ)	۱۹۹
"فكنا نلبي عن النساء" کا مطلب	۱۹۹
باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیّت	۲۰۰
حج سے متعلق وصیّت کا حکم	۲۰۱
باب ماجاء فی العمرة أواجبة هي أم لا؟	۲۰۲
تکرارِ عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلافِ فقہاء	۲۰۳
باب منه	۲۰۳
"دخلت العمرة فی الحج إلی یوم القیامة" کا مطلب	۲۰۳

ابواب ومضامین	صفحہ
حضرت جابر رض کی حدیثِ باب کی توجیہات	۲۳۰
قارن کے ذمّہ کتنی سعی ہیں ؟	۲۳۱
باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامه	۲۳۵
باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسه فی إحرامه ماعلیه	۲۳۷
باب ماجاء فی الرخصة للرّعاة أن یرموا یومًا و یدعوا یومًا	۲۳۸
المبیت بمنیٰ فی لیالی منیٰ	۲۳۸
تاخیر رمی الجمار عن وقته المسنون	۲۳۹
حدیثِ باب کے دو طرق	۲۴۰
طریقِ مالک بن انس کی وجوہِ ترجیح	۲۴۲
باب (بلا ترجمہ)	۲۴۳
مبہم نیّت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم	۲۴۳
باب ماجاء فی یوم الحجّ الاکبر	۲۴۵
حجِّ اکبر کا مفہوم	۲۴۵
یَوْمُ الحَجِّ الاَکْبَر کا مصداق	۲۴۵
حجِ اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی	۲۴۶
باب ماجاء فی استلام الرکنین	۲۴۷
کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟	۲۴۸
رکنِ یمانی کے استلام کا طریقہ	۲۴۸
باب (بلا ترجمہ)	۲۴۹
دہن مطیّب اور غیر مطیّب کا حکم اور اختلافِ فقہاء	۲۴۹
باب (بلا ترجمہ)	۲۵۱
زم زم کے معنی	۲۵۱
ماء زم زم کی فضیلت	۲۵۱
آب زم زم پینے کے آداب	۲۵۲

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ

صفحہ	ابواب ومضامین

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۱۶	نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلقہ روایات کے جوابات وتوجیہات
۳۱۸	باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
۳۱۹	صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
۳۲۰	باب ماجاء فی القیام للجنازۃ
۳۲۱	باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اللحد لنا والشق لغیرنا
۳۲۲	باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت
۳۲۲	قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے کا حکم
۳۲۴	باب ماجاء فی تسویۃ القبر
۳۲۴	قبر کو بلند کرنے کی جائز حد
۳۲۶	قبر کی بلندی کی ہیئت
۳۲۶	باب ماجاء فی الرخصۃ فی زیارۃ القبور
۳۲۷	باب ماجاء فی کراھیۃ زیارۃ القبور للنساء
۳۲۸	زیارتِ قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
۳۲۹	زیارتِ قبور للنساء کے جواز وعدمِ جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے
۳۳۰	باب ماجاء فی الزیارۃ للقبور للنساء
۳۳۰	میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
۳۳۰	قولہ: وکنا کندمانی جذیمۃ حقبۃ الخ
۳۳۱	متمم بن نویرہ یربوعی
۳۳۱	باب ماجاء فی الدفن باللیل
۳۳۳	قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
۳۳۳	میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلافِ فقہاء
۳۳۵	باب ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطاعون
۳۳۶	طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
۳۳۶	باب ماجاء فیمن قتل نفسہ
۳۳۶	خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب و مضامین	صفحہ

ابواب ومضامين	صفحہ
قولہ: وأمّا معاوية فصعلوك	۴۲۲
باب ماجاء فى العزل	۴۲۳
عزل کے جواز و عدمِ جواز سے متعلقہ روایات میں تعارض اور تطبیق	۴۲۳
ضبطِ ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی	۴۲۴
باب ماجاء فى القسمة للبكر والثيّب	۴۲۶
ایک اشکال اور اس کے جوابات	۴۲۷
باب ماجاء فى الزوجين المشركين يسلم أحدهما	۴۲۹
احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخِ نکاح کا سبب کیا ہے؟	۴۲۹
حضرت زینب رضؓ، حضرت ابوالعاص رضؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق	۴۳۰
حضرت زینب رضؓ نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاحِ جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض	۴۳۱
باب ماجاء فى الرّجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها	۴۳۴
ابوابُ الرضاع	۴۳۶
باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب	۴۳۶
ایک سوال اور اس کا جواب	۴۳۶
ایک اور اشکال اور اس کا جواب	۴۳۶
باب ماجاء فى لبن الفحل	۴۳۹
"لبن الفحل" ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم	۴۳۹
أب رضاعی کے واسطہ سے رشتوں کی حرمت میں صدرِ اوّل میں اختلاف تھا	۴۳۹
باب ماجاء لاتحرّم المصّة ولا المصّتان	۴۴۰
رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہے؟ اختلافِ فقہاء	۴۴۱
رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محرّم ہونے کے حق میں دلائلِ جمہور	۴۴۲
حدیثِ باب کا جواب	۴۴۳
باب ماجاء فى شهادة المرأة الواحدة فى الرضاع	۴۴۵

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ

صفحہ	ابواب ومضامین

ابواب ومضامين	صفحه

ابواب رمضامین	صفحہ

تمت بالخیر

حاشیۂ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد ومباحث
۹۷	حالتِ احرام میں نکاح کے جواز پر دال بعض آثارِ صحابہ رض
۱۰۱	"تزوجہا وھو محرم" کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۴	آپ ﷺ کو حالتِ احرام میں زندہ حمارِ وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں تعارض، تطبیق اور حنفیہ کے مسالک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہ رض کے داخلِ میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبع کی حرمت کی تائید میں "تحریم کلّ ذی ناب" والی روایات
۱۱۴	کیا صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیۃ البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت "فکنا نفعلہ" کی تحقیق
۱۲۱	حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام کے وقت قبولیتِ دعا سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں سترِ عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دس یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط پر دلائلِ قطعیہ
۱۳۷	گناہوں کے سبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس وانجاسِ مشرکین کے بسبب حجرِ اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت "صلّیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنیً آمنَ ما کان الناس واکثرہ رکعتین" کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ مناسکِ حج کا حصہ ہونے کی وجہ سے ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ "عرفات" کی تحقیق، وجہ تسمیہ اور حدودِ عرفات
۱۴۳	"بطن عرنہ" سے متعلق تحقیق
۱۴۳	بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

فوائد و مباحث	صفحہ

اَبْوَابُ الجَنَائِز

عَنْ رَّسُوْلِ اللہِ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمْ

۲۵۵

فوائد و مباحث	صفحہ

ابواب النکاح

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فوائد و مباحث	صفحہ

وآخر دعوانا أن الحمد للہ رب العلمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابوابُ الحجّ[1]

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کے لغوی واصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد وزیارت کے ہیں[2]۔ اور اصطلاحِ شرع میں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے[3]۔

حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[4]۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

---

[1] وهو بالفتح والكسر لغتان وبهما قرئ في التنزيل في السبعة، وقال الطبري: الكسر لنجد والفتح لغيرهم۔ وفي "امالي الهجري" اكثر العرب يكسرون الحاء وعن الحسين الجعفي: إن الفتح الاسم، والكسر المصدر وعن غيره عكسه. كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ٢٣٧) ۱۲ مرتب عفا الله عنه۔

[2] اصل الحج في اللغة: القصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى معظم، وفي الشرع: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباري (ج ٣ ص ٢٩٩) كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف: من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر" البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

[4] قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي أنه كان سنة ست، وفي حديث ضمام بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب ان قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطرطوشي: وقد روى أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، و ذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاري (ج ٩ ص ١٢٢) كتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۲ رشید اشرف

میں فرض ہوا [۱]۔

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ اس میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج علی الفور [۲] ہے یا علی التراخی؟
امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعی کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی [۳]۔ ثمرۂ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حقِ قضاء و اداء میں [۴]۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانۂ جاہلیت سے کفارِ عرب میں نسیٔ [۵] کا رواج تھا، چونکہ ۹ھ میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اُس حساب

---

[۱] قال الحافظ: ثم اختلِفَ فی سَنَتِہِ فالجمھور علی أنھا سنة ست لأنھا نزل فیھا قولہ تعالیٰ "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ" وھٰذا یبتنی علی أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض، ویؤیدہ قراءة علقمة ومسروق وإبراھیم النخعی بلفظ "وَأَقِیْمُوا" أخرجہ الطبری بأسانید صحیحة عنھم، وقیل: المراد بالإتمام الإکمال بعد الشروع، وھٰذا یقتضی تقدم فرضہ قبل ذلك، وقد وقع فی قصة ضمام ذکر الأمر بالحج، وکان قدومہ علی ما ذکر الواقدی سنة خمس وھٰذا یدل - إن ثبت - علی تقدمہ علی سنة خمس أو وقوعہ فیھا۔ کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضلہ ـ حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درسِ ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ما جاء إذا أدّیت الزکوٰة فقد قضیت ما علیك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

[۲] والمراد من الفور أن یلزم المأمور بہ فی أوّل أوقات الإمکان، فمعنی وجوب الحج علی الفور تعیّن العام الأوّل عند استجماع شرائط الوجوب۔ کذا فی البنایة شرح الھدایة للعینی (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغیّر من المرتب ۱۲

[۳] ھٰذا ملخص ما فی "المجموع" و "قواعد ابن رشد" وشرح "المقنع"۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) ۱۲ مرتب

[۴] قال الزیلعی فی التبیین (ج ۲ ص ۳، کتاب الحج) وثمرة الخلاف تظھر فی حق المأثم حتی یفسق وترد شھادتہ عند من یقول: ھو علی الفور، ولو حج فی آخر عمرہ لیس علیہ الإثم بالإجماع، ولو مات ولم یحج أثم بالإجماع اھ مرتب

[۵] لفظ "نسیٔ" مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہلِ عرب کو جب "اشہرِ حُرُم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی یہ فیصلہ کر لیتے کہ امسال یہ مہینہ اپنی اصل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آئیگا، اسی کو "نسیٔ" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسیٔ" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازی کے نزدیک "نسیٔ" کی تفسیر یہ ہے کہ اہلِ عرب ہر تیسرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خرابی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۰ھ کا انتظار کیا، اسی کی طرف آپ نے "الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض" سے اشارہ فرمایا[۲]۔

حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں[۳]، ایک شرطِ وجوب[۴]، دوسرے شرطِ ادار[۵]، شرطِ وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا[۶]۔ چنانچہ موت کے وقت وصیتِ حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرطِ ادار کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے[۷]۔ اور عدمِ ادار کی صورت میں وصیتِ حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی حرمة مكّة

عن أبی شریح العدوی[۸] أنه قال لعمرو بن سعید - وھو یبعث البعوث إلی مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ ۱۳ مہینے کا ہوجاتا، دوسرے یہ کہ "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہوکر دوسرے مہینہ کی طرف منتقل ہوجاتی جو فی الواقع "شہر حرام" نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲

[۱] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجۃ الوداع ۱۲ م

[۲] قال ابن قدامة: "فأما النبی صلی اللہ علیه وسلم فانما فتح مكة سنة ثمان وانما أخره سنة تسع فیحتمل أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤیة المشركین عراة حول البیت، فأخر الحج حتی بعث أبابكر ینادی "أن لا یحج بعد العام مشرك ولا یطوف بالبیت عریان" ویحتمل أنه أخره بأمر اللہ تعالی لتكون حجة الوداع فی السنة التی استدار فیها الزمان كهیئته یوم خلق اللہ السموات والأرض، ویصادف وقفة الجمعة، ویكمل اللہ دینه"۔ المغنی (ج ۳ ص ۲۴۲) تحت مسألة: فمن فرط فیه حتی توفی أخرج عنه من جمیع ماله حجة وعمرة ۱۲ مرتب

[۳] كما بین الشیخ ابن الهمام فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

[۴] جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور حریت ۱۲ م

[۵] جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

[۶] حتی لو ملك مابه الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا یجب علیه شئ بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم یحج حتی افتقر حیث یتقرر الحج فی ذمته دیناً علیه۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۲۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[۷] چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہوجاتا ہے ۱۲ م

[۸] أخرج هذا الحدیث البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب لیبلغ العلم الشاهد الغائب۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۸) باب تحریم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

ائذن لی أيها الأمير! أحدثك قولاً قام به رسول الله صلی الله عليه وسلم الغد من يوم الفتح سمعته أذناى ووعاه قلبی وأبصرته عيناى حين تكلم به" عمرو بن سعید بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعید والیٔ مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اسی حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا[1] یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"أنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن مكة حرمها الله[2] ولم يحرمها الناس، ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً أو يعضد بها شجرة" حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خودرو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر[3] کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خودرو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مرجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ أو يعضد بها شجرة میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما انبته الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مرجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲٤١) ١٢ م

[2] قال الحجازيون - مالك والشافعي وأحمد وإسحق وغيرهم - إن للمدينة حرماً مثل حرم مكة، فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها، ثم عند ابن أبي ذئب فيه جزاء مثل ما بمكة، وعند الشافعي في القديم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرين لا يجب الجزاء ولا يحل أخذ السلب، وقال الثوري وعبدالله بن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يحرم أخذ صيدها وقطع شجرها إلا أنه يكره كما قال القاري في المرقاة - قال في الكافي: لأن حل الاصطياد عرف بالنصوص القاطعة فلا يحرم إلا بقاطع كذلك ولم يوجد، وأما تحريم مكة فنصوص الكتاب فيه صريحة - وراجع للتفصيل فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۹۸) باب فضل المدينة، والمعارف للبنوريؒ (ج ۶ ص ۲۳۵ وص ۲۳۶) ١٢ مرتب عفی عنہ

[3] ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرة" ج: أذاخر ١٢ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے[1]۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب۔ ساعة من النهار سے طلوعِ شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرمِ مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خونریزی کی حرمت اُٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خونریزی کرنا جائز نہیں ہے، حدیثِ باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة[2] اگر کوئی شخص کوئی جنایت کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت ما دون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جا سکتا ہے[3]۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جا سکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی جوازِ قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا[4]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) ۱۲ م

[2] الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء يعني "الجناية" كما بيّن الترمذي وثبت تفسيرها "بالسرقة" في رواية المستملي۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) امام ترمذی فرماتے ہیں: ویُروی "بخزية" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "ولا فاراً بجريمة يُستحيىٰ منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[3] فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتص منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى الحرم۔ كذا في "المعارف" (ج ۶ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

[4] فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۴۰) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ أقوال العلماء فيمن جنىٰ في غير الحرم ثم التجأ إليه ومعارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفا في هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاه في العمدة (ج ۱ ص ۵۴۴) وراجعها لمزيد البيان۔ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب مسلکِ احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں "إن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاراً بدمٍ الخ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں[1] بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی[2]۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابوشریحؓ[3] بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمة حقٍّ أرید بها الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نہ "عاصی" تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخربة" بلکہ وہ خلیفۂ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے[4]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی ثواب الحجّ والعمرة

عن عبد اللہ[5] (بن مسعود) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابعوا بین الحج والعمرة فإنهما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفی الکیر[6] خبث[7] الحدید والذهب

---

[1] حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۷۳ ـ رقم ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمیة القرشی الأموی المعروف بـ"الأشدق" تابعی. ولی إمرة المدینة لمعاویة ولابنه، قتله عبد الملک بن مروان سنة سبعین، وهم من زعم أن له صحبة، وإنما لأبیه رؤیة، وکان مسرفاً علی نفسه، من الثالثة، ولیست له فی مسلم روایة إلا فی حدیث واحد ـ (أخرج حدیثه) م (مسلم) مد (أبوداؤد فی المراسیل) ت (الترمذی) س (النسائی) ق (ابن ماجه) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں "ولا کرامة للطیم الشیطان أن یکون أعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۲) ۱۲ مرتب

[3] ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۳۲) باب الکنی، حرف الشین المعجمة (رقم ۳) ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۳) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعة بین الحج والعمرة ۱۲ م

[6] الکیر ـ بالکسر ـ الزق (دھونکنی) الذی ینفخ فیه، وأما الموضع الذی یوقد فیه الفحم (کوئلہ) من حانوت الحداد والصائغ فهو "الکور" ـ بضم الکاف ـ وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینهما، والقول الأول قول صاحب "المحکم"، وأکثر أهل اللغة علی أن الکیر حانوت الحداد والصائغ ـ وهذه الأقوال کلها ذکرها البدر العینی فی "العمدة" (۵ ـ ص ۱۴۲) والحافظ فی "الفتح" (۴-۷۶) کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۲۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ

[7] الخبث ـ بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة ـ من الحدید ونحوه: لوہے وغیرہ کا میل ۱۲ م

والفضۃ": حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیم رحؒ نے اس بارے میں "البحر الرائق" میں مفصل بحث کی ہے[1] اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں[2]۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیثِ باب اور "من حجّ لله فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ أمّہ"[3] کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص ۳۳۸ و ص ۳۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: حامداً امکبّراً مھلّلاً ملبّیاً مصلّیاً داعیاً" ۱۲ مرتب

[2] کماقال الشیخ البنوری: وإلی التکفیر یظہر جنوحہ، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ یہ بھی فرماتے ہیں "إن المسألۃ ظنّیۃ وإن الحجّ لا یقطع فیہ بتکفیر الکبائر من حقوق اللہ تعالیٰ فضلاً عن حقوق العباد۔ وإن قلنا بالتکفیر للکلّ فلیس معناہ کما یتوہمہ کثیر من الناس أن الدَّین یسقط عنہ وکذا قضاء الصلوات والصیامات والزکوٰۃ، إذ لم یقل أحد بذلک، وإنما المراد أن إثم مطل الدین وتاخیرہ یسقط، ثم بعد الوقوف بعرفۃ إذا مطل صار آثماً الآن الخ (ج ۲ ص ۳۳۸ و ۳۳۹) ۱۲ مرتب

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور بروایۃ أبی ھریرۃ ۱۲ م

[4] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "ظاھرہ غفران الصغائر والکبائر والتبعات" (فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۳، باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے:

(۱) "إن الاسلام یھدم ما کان قبلہٗ وان الھجرۃ تھدم ما کان قبلھا وإن الحجّ یھدم ما کان قبلہ" فی روایۃ ابن شماسۃ المھری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) کتاب الایمان، باب کون الإسلام یھدم ما قبلہٗ وکذا الحج والھجرۃ

(۲) عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما رُأی الشیطان یومًا ھو فیہ أصغر ولا أدحر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أغیظ منہ فی یوم عرفۃ، وما ذاک إلا لما رأی من تنزل الرحمۃ وتجاوز اللہ عن الذنوب العظام إلا ما رأی یوم بدر الخ.....

مؤطا امام مالکؒ (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد اللہ بن کنانۃ بن عباس بن مرداس السلمی أن أباہ أخبرہ عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دعا لأمتہ عشیۃ عرفۃ بالمغفرۃ فأجیب: إنی قد غفرت لھم ما خلا الظالم، ←

"لیس للحجّة المبرورة ثواب إلّا الجنّة" حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو[۱]۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی التغلیظ فی ترک الحجّ

عن علی[۲] قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ملک زاداً وراحلۃً تبلّغہ إلی بیت اللہ ولم یحجّ فلا علیہ أن یموت یہودیاً أو نصرانیاً الخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے

فانی آخذ للمظلوم منہ، قال: أی رب! إن شئت أعطیت المظلوم من الجنۃ وغفرت للظالم، فلم یجب عشیتہ، فلما أصبح بالمزدلفۃ أعاد الدعاء فأجیب إلی ماسأل، قال: فضحک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أو قال تبسم، فقال لہ ابوبکر وعمر: بأبی أنت وأمی إن ھذہ لساعۃ ماکنت تضحک فیھا فما الذی أضحکک ؟ - أضحک اللہ سنّک - قال: إن عدوّ اللہ إبلیس لما علم أن اللہ عزّوجل قد استجاب دعائی، وغفر لأمّتی، أخذ التراب فجعل یحثوہ علی رأسہ ویدعو بالویل والثبور، فأضحکنی مارأیتُ من جزعہ" سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفۃ ۔ اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۷۰۱) کتاب الأدب، باب فی الرجل یقول للرجل: أضحک اللہ سنّک ۔ ابن عباس بن مرداس سُلمی کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۰) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، تکفیر الکبائر بالحج والکلام علی حدیث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں: والذی یظھر لی أن یفسّر الحجّ المبرور بقولہ تعالیٰ: "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ" فمن کان حجہ بھذہ الصفۃ فھو المبرور ۱۲ مرتب

[۲] لم یخرج ھٰذا الحدیث من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی۔ کما قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی فی تعلیقاتہ علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۷۶)، طبع دار احیاء التراث العربی) ۱۲ م

مشابہ ہوگیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملّتِ ابراہیمیہ کے شعائر میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے[1]۔ ارشاد ہے: "بین الرجل وبین الشرك والكفر ترك الصلوٰة[2]۔"

حدیثِ باب اگرچہ حارث کے ضعف اور ہلال بن عبداللہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے[3] لیکن ایک سے زائد صحابۂ کرامؓ کی روایات اس کی شاہد ہیں[4]۔ واللہ اعلم ـــ تم شرح الباب بزیادۃ من المرتب

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلۃ - ۱۲ م

[2] کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال (ج ۷، ص ۲۳۳) رقم ۱۸۸۷۲ الترھیب عن ترك الصلاۃ برمز "م" (مسلم) "د" (أبو داؤد) "ت" (الترمذی) "ہ" (ابن ماجۃ) عن جابر - ۱۲ مرتب

[3] کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

[4] چنانچہ ابن سابط ابوامامہؓ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبسہ مرض أو حاجۃ ظاهرۃ أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یهودیاً أو نصرانیاً"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إمکان الحج۔

اس روایت کے بارے میں امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: وهٰذا وإن كان اسناده غیر قوی فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ - اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمدؒ نے اپنی کتاب الایمان" میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط" کے طریق سے یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنعه من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجۃ ظاهرۃ"۔ نیز ابن ابی شیبہؒ نے "ابوالاحوص عن لیث" کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔
التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۷۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجۃ الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجۃ ظاهرۃ أو سلطان جائر فلیمت أی المیتتین شاء إما یهودیاً أو نصرانیاً۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳) اس میں عبدالرحمٰن القطامی اور ابو المہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یهودیاً أو نصرانیاً - یقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعۃ وخلیت سبیله" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر میں اس حدیثِ موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هٰذا الموقوف إلی مرسل ابن سابط علم أن لهٰذا الحدیث أصلاً، ومحمله علی من استحل الترك، وتبین بذلك خطأ من ادعی أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عفاہ اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن[1] ابن عمر : قال : جاء رجل إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : یارسول اللہ ما یوجب الحج ؟ قال: الزاد والراحلة ۔ اس حدیث کی بناپر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیتِ حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسبِ معاش کرسکتا ہے[2] ان کا استدلال آیتِ قرآنی " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا[3] " سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہوسکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ مُمکِنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ مُیَسِّرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب ہے[4]۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب ابراہیم[5] بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۲۰۸) أبواب المناسك، باب مایوجب الحج ۱۲ م

[2] ولوکان الاکتساب بالسؤال، کمافی بدایة المجتهد لابن رشد، وقیده غیره بمن عادته السؤال ۔ کما فی المعارف (ج۶ص۲۵۱) ۔ وراجعه لتفصیل المذاهب (ص۲۵۱و۲۵۲) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ آل عمران آیت ۹۷ پ ۴ ۔ ۱۲ م

[4] اس کے علاوہ متعدد روایات وآثار میں " مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا " کی تفسیر "زاد وراحلہ" سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہوجاتی ہے کہ استطاعت سے قدرتِ ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرتِ میسّرہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنفِ ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص۸۹ وص۹۰) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

[5] ابراهیم بن یزید الخوزی ۔ بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ینسب إلی الخوز وهو هنا شعب بمکة یسمی شعب الخوز، ولیس منسوباً إلی خوزستان) أبواسمٰعیل المکی مولی بنی أمیة، متروك الحدیث، من السابعة (طبقة کبار أتباع التابعین) مات سنة إحدی وخمسین (برمز) "ت" (الترمذی) "س" (النسائی) تقریب التهذیب (ج۱ ص۴۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح وتحسینِ احادیث میں متساہل[1] ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرتِ شواہد[2] اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے[3] جو اپنے ضعف کے باوجود[4] ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۰) ۱۲ م

[2] حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشۃ ومن حدیث جابر ومن حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" آگے حافظ زیلعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کرکے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۷ تا ۱۰) کتاب الحج، أحادیث الفور فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

[3] سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ[۱۷] روایات متعدد صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۸) کتاب الحج رقم ۱ تا ۱۷) ۱۲ مرتب

[4] اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مرسل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے "لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلۃ مسندًا، والصحیح روایۃ الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلاً"۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹) حافظ زیلعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروی من أوجہ أخری کلھا ضعیفۃ" (ج ۳ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شئ منھا" (بیہقی ج ۴ ص ۳۳۰، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرکِ حاکم (ج ۱ ص ۴۴۱ و ۴۴۲، اول کتاب المناسک) میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ "حدثنا أبوبکر محمد بن أبی حازم الحافظ بالکوفۃ وأبوسعید إسمٰعیل بن احمد التاجر قالا ثنا علی بن العباس بن الولید البجلی ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبی زائدۃ عن سعید بن أبی عروبۃ عن قتادۃ عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قولہ تبارک وتعالیٰ: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا" قال: قیل: یارسول اللہ! ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلۃ،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً مروی ہے "قال : لما نزلت " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال رجل : یا رسول اللہ ! وما السبیل ؟ قال : زاد وراحلة." [1] یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال الحاکم :) ھٰذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ، وقد تابع حماد بن سلمة سعیدًا علی روایتہٖ عن قتادۃ ۔

امام حاکمؒ نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الحرانی کی وجہ سے ضعیف ہے، لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقیؒ ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبي عروبة وحماد بن سلمة عن قتادة عن انس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الزاد والراحلة " ولا أراہ (أی ولا أری الموصول) إلا وھما " (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۳۳۰) باب الرجل یطیق المشی ولا یجد زادًا ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترکمانیؒ "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

" قلتُ : حدیث قتادة عن أنس مرفوعًا أخرجه الدارقطنی (فی سننه ج ۲ ص ۲۱٦ ، کتاب الحج رقم ٦ و ۷ ـ م) وذکر بعض العلماء أن الحاکم أخرجهٗ فی المستدرک وقال : صحیح علی شرطهما ، فقول البیهقی (ولا أراہ إلا وھمًا) تضعیف للحدیث بلا دلیل فیحمل علی أن لقتادة فیه إسنادین و کثیرًا ما یفعل البیهقی وغیرہ مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱٦ و ۲۴) فلیتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) [1] اللفظ لسعید بن منصور ، روایت کی سند یہ ہے " حدثنا ھشام ثنا یونس عن الحسن " یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے ، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علی الروذباری أنبا عبد اللہ بن عمر بن أحمد بن علی بن شوذب المقری بواسط ثنا شعیب بن أیوب ثنا أبو داؤد ـ یعنی الحفری ـ عن سفیان عن یونس عن الحسن قال : سُئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن السبیل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "وھٰذا شاھد لحدیث ابراھیم بن یزید الخوزی ". دیکھئے (ج ۴ ص ۳۲۷) باب بیان السبیل الذی بوجودہ یجب الحج إذا تمکن من فعله ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حضرت عمر رضؓ[1] اور حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ[2] کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایتِ باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے قابلِ قبول ہے۔ واللہ اعلم

بابُ ماجاء کم فُرِضَ الحجُّ

عن علیّ[3] بن أبی طالب قال: لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قالوا: یارسول اللہ! أفی کلّ عام؟ فسکت، فقالوا: یا رسول اللہ! أفی کل عام؟ قال: لا، ولو قلتُ: نعم لوجبت" اس پر اجماع ہے کہ حج کی فرضیت عمر میں مرۃ واحدۃ[4] ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیثِ باب سے ثابت ہوتا ہے[5]

---

[1] جیساکہ سننِ سعید بن منصور میں مروی ہے "عن عمر بن الخطاب قال: لقد هممتُ أن أبعث رجالاً إلى هذه الأمصار فینظروا کل من له جدة ولم یحج، فیضربوا علیه الجزیة، ماهم بمسلمین ماهم بمسلمین" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۲۳، تحت رقم ۹۵۶) کتاب الحج ــ اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں: "لیمت یهودیاً أو نصرانیاً۔ یقولها ثلاث مرات۔ رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعة وخلّیت سبیله" (ج ۴ ص۳۳۴) باب إمکان الحج۔

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے: "عن عطاء قال: قال عمر: "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال: "زاد وراحلة" (ج ۴ ص۹۱) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] "عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب: السبیل: الزاد والراحلة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۱۸) کتاب الحج، رقم ۱۱ وسنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص۳۳۱) باب الرجل یطیق المشی الخ ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أیضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص۱۵۳) وأخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۲۰۷) أبواب المناسك، باب فرض الحج ۱۲ مرتب

[4] کما قال النووی: "وأجمعت الأمة علی أن الحج لا یجب فی العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد تجب زیادة بالنذر" الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۳۲) باب فرض الحج مرة فی العمر ۱۲ مرتب

[5] اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص۴۳۲، باب فرض الحج مرة فی العمر) اور نسائی (ج ۲ ص۱ کتاب مناسک الحج باب وجوب الحج) میں اور حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۴۱، اول کتاب المناسک) نسائی (ج ۲ ص۱ باب وجوب الحج) اور ابن ماجہ (ص۲۰۷، باب فرض الحج) میں مروی ہیں ۱۲ مرتب

فقہاءؒ نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور بہٖ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سببِ وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہٰذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ وصوم کے کہ ان کا سببِ وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہٰذا ان کے تکرار سے مأمور بہ میں بھی تکرار ہوگا۔[1]

باب ماجاء کم حجّ النّبی صلی اللہ علیہ وسلم[3]

عن جابر[2] بن عبد الله أن النبي صلى الله وسلم حجّ ثلاث حِجج، حجّتين قبل أن يهاجر وحجّة بعد ما هاجر ومعها[3] عمرة۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا[4]، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے[5]، چنانچہ آپ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ آپ موسمِ حج میں حجاج کے مجمعوں میں جاتے اور انہیں دینِ اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکانِ حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے[6]۔
روایتِ باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص۳۱) مبحث الأمر، احتمال الأمر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۲۲۲) باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] قال الشيخ البنوري: ثم إن قوله "معها عمرة" في حديث جابر في الباب يدل صراحة على أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنًا في حجة الوداع، وهذا يفيد نافي مسألة أفضلية القران كما سيأتي قريبًا۔ معارف السنن، (ج۶ ص۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ روایتِ باب بھی اس پر دال ہے ۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ "البدایہ والنہایہ" (ج۵ ص۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولكن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" كذا في المعارف (ج۶ ص۲۵۴) ۱۲ مرتب

[6] معارف السنن (ج۶ ص۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

[7] بلکہ امام ترمذیؒ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدًا (أي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيته لا يعد هذا الحديث محفوظًا۔" اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص۲۲۲، آخر حدیث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم) میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپؐ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے[1] جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے، البتہ راجح یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں[2]۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء عليٌّ رضؓ من اليمن ببقيّتها فيها جمل لأبي جهل في أنفه بُرَةٌ[3] من فضّة فنحرها " اس روایت کے مطابق راجح یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفسِ نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستّر ہوگئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہوگئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہوجاتی ہیں[4]۔

---

[1] كذا في البداية والنهاية (ج ۵ ص ۱۱۰) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

[2] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: " و أما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه صلى الله عليه وسلم ـ غير أنا لا ندري عددها " معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

[3] هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصله بروة وتجمع على بُرى وبُرات وبُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

[4] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابۂ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے:

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثًا وستين بيده ثم أعطى عليًّا فنحر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجّة النبي صلى الله عَلَيهِ وَسَلّم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے " لمّا نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بُدنَهُ فنحر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرها " (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہوجاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفسِ نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلافِ روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فبہا ورنہ دُور از کار تاویلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔

دراصل صحابہ کرام رضی کی توجہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں لکھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس ۳۰ اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علی رضی نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علی رض اور حضرت جابر رض کسی کے مشاہدہ میں نہ آسکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جس کا حضرت جابر رض کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر ۷۰ اونٹ قربان ہوگئے اور تیس ۳۰ اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علی رض نے قربان کیا، "فنحر ما غبر"، اور "فنحرتُ سائرها" کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجر رح نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۴۳، باب لا یعطی الجزار من الهدی شیئاً) میں اور علامہ عینی رح نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳، باب لا یعطی الجزار الخ) میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس ۳۰ اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علی رض کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس ۳۷ اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس ۳۳ اونٹ قربان کر کے تریسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔

حافظ ابن حجر اور علامہ عینی دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أنه صلی اللہ علیہ وسلم نحر خمس بدن" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶ و ۲۵۷)

آگے علامہ بنوری رح فرماتے ہیں "تعرض المحدثون إلى إعلالها" اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوری رح نے آگے لکھا ہے "ولم أقف على من أعل الحديث"

آگے وہ فرماتے ہیں: "قال شيخنا (الكشميري) ومحمله عندي أنه نحر ثلاثاً وستين في مجلس، ثم في آخر نحر خمساً، فلا منافاة بين الروايتين" گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ ۶۸ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس ۳۲ حضرت علی رض نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے "ثلاثين" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

واللہ اعلم ۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة[1] ببضعة[2] فطبخت وشربوا من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قِران اور تمتع کی قربانی دمِ شکر کے طور پر ہے نہ کہ دمِ جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دمِ جبر قرار دیتے ہیں[3]۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دمِ جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے[4]۔

باب ما جاء كم اعتمر النبي[5] صلى الله عليه وسلم

عن ابن عباس[6] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع[7] عُمَر، عمرة الحديبية وعمرة الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمرة الثالثة من الجعرانة[8]

---

[1] البَدَنة بفتحتين، وجمعها بُدْن- بالضم- ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعم البقر أيضاً" معارف (ج ٦ ص ٢٥٥) ١٢ م

[2] البضعة- بفتح الباء لاغير- وهي القطعة من اللحم، شرح نووي على مسلم (ج ١ ص ٣٩٩)- وفي "مجمع البحار" (ج ١ ص ١٨٠) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر- ١٢ مرتب

[3] لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق القارن والمتمتع- معارف (ج ٦ ص ٢٥٨) بزيادة ١٢ م

[4] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٥٧) ١٢ م۔ [5] شرح باب از مرتب ١٢

[6] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ١ ص ٢٧٣) باب العمرة- وابن ماجه في سننه (ص ٢١٥ و ص ٢١٦) باب ما جاء كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم- ١٢ مرتب

[7] "ثلاث منها كانت في ذي القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة" (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ٦ ص ٢٥٩ و ٢٦٠) ١٢ مرتب

[8] الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل المدينة يثقلون وأهل العراق يخففون، وبالتخفيف قيده المتقنون. وقال الخطابي في تصحيف المحدثين: إن هذا مما تثقلوه وهو مخفف، قاله الطبري في "القرى" وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي، وصوبه الخطابي وهي ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب".
معارف السنن (ج ٦ ص ٢٦٠) ١٢ مرتب

والرابعة التي مع حجته - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دوشنبہ یکم ذیقعدہ ٦ھ میں، لیکن مشرکینِ مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپؐ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلحِ حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپؐ کو "ھدی" نحر کرکے اور حلق کراکر حلال ہونا پڑا[1]۔ دوسرے ذیقعدہ ٧ھ میں عمرۃ القضاء[2] کے موقعہ پر، تیسرا عمرہ آپؐ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر فرمایا، اس کے لئے آپؐ نے ١٨ ذیقعدہ ٨ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپؐ نے ١٠ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ٢٥ ذیقعدہ کو آپؐ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ٤ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر قران کیا[3]۔ (از مرتب)

باب ما جاء من أيّ موضع أحرم النبيّ صلى الله عليه وسلم

عن جابر[4] بن عبدالله قال: لمّا أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحجّ أذن في

---

[1] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٦٠) ١٢ م

[2] قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله:

وفي الأوجز "تسمى عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الزرقاني: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب "الخميس" غزوة الأمن، قال: وسُمّيت عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صدّ عنها بالحديبية" حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ٢٨٧) الفصل الثالث في عمرة القضاء.

قال الشيخ البنوري رحمه الله:

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينفيه فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجعه. معارف (ج ٦ ص ٢٦٢) ١٢ مرتب عفا الله عنه۔

[3] ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھئے سیرۃ المصطفی (ج ٢ ص ٣٤٩ وما بعدها۔ وص ٢٤٥ تا ص ٢٤٨ وج ٣ ص ٦٧ وص ١٤٩) ١٢ مرتب

[4] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذي (ج ٣ ص ١٨١) ١٢ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء[1] أحرم"۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذوالحلیفہ[2] سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا[3]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا[4]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہو گئے تب پڑھا[5]۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا[6]، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

---

[1] قال ابن الأثير الجزري: "البيداء: البرية والمراد به في الحديث موضع مخصوص بين مكة والمدينة" جامع الأصول (ج ٣ ص ٨٣، تحت رقم ١٣٦٢) ١٢ مرتب

[2] بالمهملة والفاء مصغراً، مكان معروف بينه وبين مكة مائتا ميل غير ميلين، قاله ابن حزم، وقال غيره: بينهما عشر مراحل، وقال النووي: بينها وبين المدينة ستة أميال (وقيل: أربعة، وقيل: سبعة. حجة الوداع ص ٢٩) ووهم من قال بينهما ميل واحد وهو ابن الصباغ، وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب، وبها بئر يقال لها بئر علي (وهي نسبة إلى علي من الأعراب البدويين دون علي كرم الله وجهه. معارف (ج ٦ ص ٢٦٩) - فتح الباري (ج ٣ ص ٣٠٤ و ٣٠٥) باب مهل أهل مكة للحج والعمرة -

واعلم أن ذا الحليفة تسمى اليوم بـ "بئر علي" وبـ "أبيار علي" وهي على تسعة كلومترات من المدينة - أنظر المعارف (ج ٦ ص ٢٦٩) وحجة الوداع (ص ٢٩) ١٢ مرتب عافاه الله

[3] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوٰة" سنن نسائی (ج ٢ ص ١٧) كتاب مناسك الحج، العمل في الإهلال - وسنن ترمذی (ج ١ ص ١٣١ و ص ١٣٢) باب ماجاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم -

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه" (ج ١ ص ٢٤٦) باب وقت الإحرام ١٢ مرتب

[4] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ١٢ مرتب

[5] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی روایت ہے "أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته" (ج ١ ص ٢٠٥) كتاب المناسك باب قول الله تعالى: يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ - ١٢ مرتب

[6] جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیثِ باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ١٢ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہٰذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کر دیا[1]۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصَیف ابن عبدالرحمٰن[2] پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابو حاتمؒ اور ابو زرعہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے[3]۔ پھر خصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابو داؤدؒ نے سکوت فرمایا ہے[4]۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے[5]۔ فإذن أقل أحوال هذا الحديث أن يكون حسناً[6]۔

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے:
"عن سعيد بن جبير قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام. وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل. فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البيداء" ۱۲ مرتب

[2] الخصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبو عون، صدوق، سيئ الحفظ، خلط بآخره ورمي بالإرجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك/ ۴ (أي أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۴، رقم ۱۲۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لیے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷۰) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲) باب وقت الإحرام ۱۲ م

[5] المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۴۵۱ و ۴۵۲)، تلبية ما على الأرض من يمين الملبي وشماله ۱۲ م

[6] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۸ و ص ۲۷۰ و ۲۷۱، متى أحرم النبي الخ) ۱۲ م

اس کے علاوہ حضرت ابوداؤد مازنیؓ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرج ما مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی أتی مسجد ذی الحلیفة فصلّی أربع رکعات ثم أهلّ بالحج، فسمعه الذین کانوا فی المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتی براحلته بفناء المسجد فرکبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذین کانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضی، فلما علا البیداء أهلّ، فسمعه الذین کانوا بالبیداء فقالوا: أهلّ من البیداء، وصدقوا کلهم[1]۔"

لہٰذا حنفیہ کے نزدیک مستحب یہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے[2]۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کرلینے سے شروع نہیں ہوتیں تاوقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ھدی نہ کرلے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إفراد الحجّ

أقسام الحج والاختلاف فی الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: (۱) افراد[4] (۲) تمتع[5] (۳) قران[6]

---

[1] کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص۲۷ وص۲۸) ۱۲۔

[2] والصحیح من مذهب الشافعی ومالك والجمهور أن الأفضل أن یحرم إذا انبعثت به راحلته" معارف السنن (ج ۶ ص۲۶۱) نقلاً عن المواهب وشرحه،

حضرت ابوداؤد مازنیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایا کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؒ کے قول سے بھی مسلکِ احناف کی تائید ہوتی ہے، فرماتے ہیں: "فمن أخذ بقول ابن عباسؓ أهلّ فی مصلاه إذا فرغ من رکعتیه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۴۶) باب وقت الاحرام ۱۲

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۶۳) ۱۲ م

[4] المفرد بالحج هو الذی یحرم بالحج لاغیر۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۷) فصل وأما بیان مایحرم به ۱۲ م

[5] المتمتع فی عرف الشرع فهو إسم لآفاقی یحرم بالعمرة ویأتی بأفعالها من الطواف والسعی أو یأتی بأکثر رکنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أکثر فی أشهر الحج ثم یحرم بالحج فی أشهر الحج ویحج من عامه ذلك قبل أن یلمّ بأهله فیما بین ذلك إلماماً صحیحاً فیحصل له النسکان فی سفر واحد، سواء حلّ من إحرام العمرة بالحلق أو التقصیر أو لم یحل إذا کان ساق الهدی لمتعته فإنه لایجوز التحلل بینهما، ویحرم بالحج قبل أن یحلّ من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعی: سوق الهدی لایمنع من التحلل" بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۸) ۱۲ مرتب

[6] القارن فی عرف الشرع فهو اسم لآفاقی یجمع بین احرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود رکن العمرة۔ وهو الطواف۔ کله أو أکثره، فیأتی بالعمرة أولاً ثم یأتی بالحج قبل أن یحل من العمرة بالحلق او التقصیر، سواء جمع بین الاحرامین بکلام موصول أو مفصول، حتی لو أحرم بالعمرة، ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أکثره کان قارناً لوجود معنی القران، وهو الجمع بین الإحرامین، بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۶۷) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران، امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قران[1]۔

دلائل فقہاء امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کرنا مروی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفرد الحج" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "أن النبي صلى الله عليه وسلم أفرد الحج وأفرد أبو بكر وعمر وعثمان" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

---

[1] أنظر "المعارف" للبنوري (ج ٦ ص ٢٧٣) وفيه: ثم المذكور هنا من المذاهب والترتيب هو المشهور عند أربابها، فعن الشافعي رواية أفضلية التمتع كما في شرح المهذب، وكذا عن مالك رواية التمتع، وعن الشافعي افضلية القران في قول، كما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك رواية أن القران أفضل من التمتع بل ذكر الزرقاني أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في رواية المروزي أن القران إن ساق الهدي، وإن لم يسق الهدي، فالتمتع أفضل، كما في "المغني" (٣ - ٢٣٢) ومذهب أبي حنيفة هو مذهب سفيان الثوري وإسحق والمزني وابن المنذر وأبي اسحاق كما في شرح المهذب (٧ - ١٥٢) واختاره ابن حزم كما في شرح المهذب (٧ - ١٥٩)

(قال الشيخ البنوري:) ثم ههنا بحث آخر: أن الإفراد الذي هو أفضل من القران عند الشافعي وغيره هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده عمرة؟ وهذا أيضاً يسمى إفراداً في الإصطلاح، فالتحقيق على أن الثاني هو المراد، وممن صرح بذلك النووي في شرح المهذب في موضعين، وصرح بأن القران أفضل من إفراد الحج من غير عمرة بلا خلاف، قال: ولو جعلت حجته صلى الله عليه وسلم مفردة لزم منه أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران، أنظر شرح المهذب (٧ - ١٦٠) ومثله في "الفتح" (٣ - ٢٤٠) ويقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القران): المراد بالإفراد في الخلافية أن يأتي بكل منهما منفرداً... أما مع الإقتصار على إحداهما فلا شك أن القران أفضل بلا خلاف اهـ

معارف (ج ٦ ص ٢٧٣ و ٢٧٤) ١٢ مرتب عفا الله عنه

مروی ہیں[1]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قران تھا لیکن تمتع من غیر سوق الھدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما أھدیت ولولا أن معی الھدی لأحللت[2]"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

(۱) پیچھے باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت گزر چکی ہے "ان[3] النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر، و حجۃ بعد ما ھاجر ومعھا عمرۃ" یہ الفاظ اگر چہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قران ہی متعین ہے۔

---

[1] چنانچہ سنن ابی داوٗد میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مھلّین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفردًا" لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے "حتی إذا قدمنا طفنا بالکعبۃ وبالصفا والمروۃ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منا من لم یکن معہ ھدی، قال: فقلنا: حلّ ماذا؟ فقال: الحلّ کلہ، فواقعنا النساء وتطیبنا بالطیب ولبسنا ثیابنا ولیس بیننا وبین عرفۃ إلا أربع لیال، ثم أھللنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی إفراد الحج۔

سنن ابی داوٗد ہی میں حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصًا لا یخالطہ شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقدمنا مکۃ لأربع لیال خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نحلّ، وقال: لولا ھدیی لحللت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج۔

البتہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: أھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحج لیس معہ عمرۃ"۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۸۳، رقم ع ۶۹۶) کتاب الحج والعمرۃ من قسم الأفعال، الإفراد ۱۲ م

[2] اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۲۴) باب تقضی الحائض المناسک کلھا۔ و (ج ۱ ص ۲۴۰) أبواب العمرۃ، باب عمرۃ التنعیم ــ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ م

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب[1] پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے[2]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حُباب متفرد نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ[3] میں عبداللہ بن داؤد خُرَیبی نے ان کی متابعت کی ہے[4]، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

---

[1] زید بن الحباب: - بضم المهملة وموحدتين - أبو الحسين العُكْلي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) م (مسلم) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٢٧٣، رقم ١٦٨)

واضح رہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" پھر آگے فرماتے ہیں: "وسألت محمداً (أي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيته لا يعدّ هذا الحديث محفوظاً (ج ١ ص ١٣) باب ما جاء كم حج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] عبد الله بن داؤد بن عامر الهمداني، أبو عبد الله الخُرَيبي - بمعجمة وموحدة مصغراً - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٤١٢ و ٤١٣، رقم ٢٨٠) ۱۲ مرتب

[4] حدثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المهلبي ثنا عبد الله بن داؤد ثنا سفيان: قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجته عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثاً وستين، ونحر علي ما غبر، قيل له: من ذكره؟ قال: جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مِقْسَم عن ابن عباس". سنن ابن ماجه (ص ٢٢٢) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا[1]۔

اگر کہا جائے کہ "ومعہا عمرۃ" کا مفہوم تو یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرامِ مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات "افراد" کے منافی نہیں، لہٰذا یہ حدیث قِران کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سننِ ترمذی[2] اور مسندِ احمد[3] میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے "أن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم قرن الحج والعمرۃ فطاف لهما طوافًا واحدًا" اس میں لفظِ "قرن" قِران کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری[4] میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "انطلقون بحجۃ وعمرۃ وأنطلق بحجۃ" اس میں اگرچہ قِران اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قِران متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قِران کیا تھا۔

(۳) اگلے باب[5] میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں: سمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ نقل کرتے ہیں: "ویقول ابن کثیر فی البدایۃ والنہایۃ" (۵ - ۱۳۷): وھذہ طریق لم یقف علیہ الترمذی ولا البیہقی، وربما ولا البخاری حیث تکلم فی زید بن الحباب ظانًّا أنہ انفرد بہ ولیس کذلک، معارف (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۱۲۶) باب ما جاء أن القارن یطوف طوافًا واحدًا ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۰۷۱) کتاب التمنی، باب قول النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لو استقبلت من أمری ما استدبرت و (ج ۱ ص۲۳۹) ابواب العمرۃ باب عمرۃ التنعیم۔ و (ج ۱ ص۲۲۲) کتاب المناسک، باب تقضی الحائض المناسک کلها۔

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے "قلت یا رسول اللّٰہ یرجع الناس بعمرۃ وحجۃ وأرجع أنا بحجۃ" (ج ۱ ص۳۹۰) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ مرتب

[5] باب ما جاء فی الجمع بین الحج والعمرۃ (ج ۱ ص۱۳۲) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۱ و ۲۳۲) کتاب المناسک باب نحر البدن قائمۃ، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایتیں مذکور ہیں، ایک میں "لبی بهما جمیعًا" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "أھل بعمرۃ وحجۃ" کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص۶۲۴) کتاب المغازی، باب بعث علی بن أبی طالب وخالد بن الولید إلی الیمن قبل حجۃ الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۴ و ۴۰۵) باب فی الإفراد والقران، جس میں "سمعت النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم یلبی بالعمرۃ والحج جمیعا" اور "سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقول: لبیک عمرۃ وحجًّا" کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز التمتع فی الحج والقران جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "سمعت رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم أھل بهما جمیعًا، لبیک عمرۃ وحجًّا، لبیک عمرۃ وحجًّا" ۱۲ مرتب

يقول: لبّيك بعمرة وحجّة"۔ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنتُ آخذًا بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرّتها[1] ولعابها يسيل على يدي وهو يقول: لبّيك بحجة وعمرة معًا[2]" نیز حافظ ابن کثیرؒ نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: "إنّي ردف أبي طلحة وإن ركبته لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبّي بالحجّ والعمرة[3]"۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سُنا جو قِران کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے[4]۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإنّي كنتُ تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسّني لعابها أسمعه يلبّي بالحجّ[5]" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

---

[1] الجرّة: مایخرجه البعیر من بطنه لیمضغه ثمّ یبلعه، قصعت الناقة بجرّتها: ردّت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

[2] فتح القدير (ج۲ ص۲۰۳) باب القران ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج۶ ص۲۸۲) ۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: كنت ردف أبي طلحة وركبتي تمسّ ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزالوا يصرخون بهما جميعاً بالحجّ والعمرة (ج۱ ص۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجّة الوداع ۔ اور صحیح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "كنت رديف أبي طلحة وانّهم ليصرخون بهما جميعاً الحجّ والعمرة (ج۱ ص۴۱۹) كتاب الجهاد، باب الارتداف بالغزو والحجّ ۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: "والله إن رجلي لتمسّ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانّه ليهلّ بهما جميعًا" معارف السنن (ج۶ ص۲۸۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] نصب الراية (ج۳ ص۹۹) باب القران ۔ وفتح القدير (ج۲ ص۲۰۱) باب القِران ۱۲ مرتب

[5] معارف السنن (ج۶ ص۲۸۲ و۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲ م

ترک نہیں کیا جا سکتا، بالخصوص جبکہ وہ مُثبِت زیادہ ہیں[1]

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبّيك بحجة" کہے، چاہے صرف "لبّيك بعمرة" اور چاہے لبّيك بحجة وعمرة[2] لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں فكلٌّ روى بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قران کے کوئی اور صورت مروی نہیں[3]، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن[4] نسائی میں "تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قران پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قران ہی مراد ہے، ترمذی[5] میں بھی آگے "باب

---

[1] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣) — نیز صاحبِ "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنس عشر سنين، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجاه واللفظ لمسلم (ج ١ ص ٤٠٤ و ٤٠٥، باب الإفراد والقران) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبّي بالحج والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبّى بالحج وحده، فلقيت أنساً فحدّثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبّيك عمرة وحجّاً" انتہی۔ نصب الرایہ (ج ٣ ص ١٠٠) باب القران

نیز شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنه عشر سنين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة"۔

فتح القدیر (ج ٢ ص ٢٠١) باب القران ١٢ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣) ١٢ م

[3] چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قران کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣ و ص ٢٨٤) ١٢ م [4] (ج ٢ ص ١٤) کتاب مناسك الحج، باب التمتع ١٢ م

[5] (ج ١ ص ١٣٢) ١٢ م

ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ھی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ان کے علاوہ صحیحین[1] میں انہی سے "فاھلّ بالعمرۃ ثم اھلّ بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قِران پر دلالت کررہے ہیں، نیز مؤطا[2] امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعتُ عبد اللہ بن عمر ودخلنا علیہ قبل یوم الترویۃ بیومین أو ثلاثۃ ودخل علیہ الناس یسألونہ، فدخل علیہ رجل ثائر الرأس، فقال: یا أبا عبد الرحمن إنی صفرت رأسی وأحرمت بعمرۃ مفردۃ، فماذا تری؟ قال ابن عمر: "لو کنت معک حین أحرمت لأمرتک أن تہل بہما جمیعاً"

(۴) بخاری[3] میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق[4] یقول: أتانی اللیلۃ آتٍ من ربی فقال: صلِّ فی ھذا الوادی المبارک، وقل: عمرۃ فی حجۃ"

(۵) صحیح مسلم[5] میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قِران مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معہ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع الخ ۱۲ م

[2] (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القران بین الحج والعمرۃ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۰۷ و ۲۰۸) کتاب المناسک، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم العقیق وادٍ مبارک۔ نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۳۱۴) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحیی أرضاً مواتاً، أبواب الحرث والمزارعۃ وما جاء فیہ ۱۲ مرتب

[4] قال صاحب مجمع البحار: العقیق ھو وادٍ من أودیۃ المدینۃ وورد أنہ وادٍ مبارک. ك: الکرمانی ومنہ: أتانی آتٍ "بالعقیق" والآتی جبرئیل، ولعل المراد بـ "صلّ" سنۃ الاحرام، وقل: عمرۃ فی حجۃ، أی مدرجۃ فی حجۃ۔ یعنی القران۔ أو فی بمعنی مع. (ج ۳ ص ۶۴۴) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۱ ص ۴۰۱ و ۴۰۲) باب جواز التمتع۔ روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولکنا کنا خائفین" اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی مات، وأبو بکر حتی مات وعمر حتی مات وعثمان حتی مات رضی اللہ عنہم الخ[1] "یہاں بھی تمتع سے قران مراد ہے کما مر۔
اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قران ثابت ہوجاتا ہے۔

(۷) پیچھے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین[2] کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی جاچکی ہے "فأهلّ بالعمرة ثم أهلّ بالحج" یہ الفاظ بھی قران پر دال ہیں۔

(۸) صحیحین[3] ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

(۹) سننِ نسائی[4] میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے "قال کنتُ مع علیّ بن أبی طالب

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی "باب التمتع" کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۲، أحادیث القائلین بأفضلیة التمتع) میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبو بکر وعمر وعثمان وأول من نهی عنه معاویة" کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ أعلم

البتہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا فی حجة الوداع) کی روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہرحال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہوجاتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ م

[3] بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) ۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: "أهللت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعمرة فی حجته" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القران (رقم ۶۹۱) برمز "ن" ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۱۳) باب القران۔ سننِ نسائی ہی میں "باب الحج بغیر نیة یقصده المحرم" کے تحت یہی روایت اس طرح مروی ہے "عن البراء قال: کنتُ مع علیّ حین أمّره النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الیمن، فأصبت معه أواقی فلما قدم علیّ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال علیّ: وجدت فاطمة قد نضحت البیت بنضوح، قال: فتخطیته، فقالت لی: مالك، فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد أمر أصحابه فأحلوا؟ قال: قلت: إنی أهللتُ بإهلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال فأتیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال لی: کیف صنعت؟ قلت: إنی أهللتُ بما أهللتَ، قال: فإنی قد سقتُ الهدی وقرنت" (ج ۲ ص ۱۶) حضرت براء بن عازبؓ کی یہی روایت سننِ ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی "فإنی قد سقتُ الهدی وقرنت" کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵۰ باب فی القران)
نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور ابونعیم کے حوالے سے صبی بن معبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حین أمّره رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الیمن، فلما قدم علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال علیؓ: فأتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کیف صنعت؟ قلتُ: أهللتُ بإهلالك، قال: فإنی سُقتُ الهدی و قرنتُ، قال: وقال صلی اللہ علیہ وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمری ما استدبرت لفعلت کما فعلتم، لکنی سقتُ الهدی وقرنتُ" اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قران کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی "ولکنی سقت الهدیَ وقرنتُ الحجّ والعمرة" کے الفاظ مروی ہیں[1]۔

(۱۱) صحیح بخاریؒ میں حضرت ابن عمرؓ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں کنت قریب عهد بنصرانیة، فأسلمت ثم أردت الحجّ، فأتیت رجلاً من قومی یقال له ادیم التغلبی، فأمرنی أن أقرن "وأخبرنی أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" قرن" فمررت بزید بن صوحان وسلمان بن ربیعة، فقالا لی: لأنت أضلّ من بعیرك، فوقع فی نفسی من ذلك، فمررتُ علی عمر، فسألته فقال: هُدیتَ لسنّة نبیك صلی اللہ علیہ وسلم"، کنز العمال (ج ۵ ص۸۴ و ۸۵) القران۔ رقم ۶۸۵۔

صُبیّ بن معبد کی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ سنن ابی داوٗد (ج ۱ ص۲۵، باب فی الإقران) سنن نسائی (ج ۲ ص۱۲ و ۱۳، باب القران) اور سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳، باب من قرن الحجّ والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا:

[1] پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحجّ صُراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمری ما استدبرتُ لجعلتها عمرة ولکن سقت الهدی وقرنت الحجّ والعمرة"۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواه أحمد وأبو یعلی والطبرانی فی الأوسط، وفیه أبو أسماء الصیقل ولم أجد من روی عنه غیر أبی اسحاق" (ج ۳ ص۲۳۵) باب فی القران وغیره وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحجّ ۔ و (ج ۱ ص۲۳۳) باب من لبّد رأسه عند الإحرام والحلق ۔ ۱۲ م

أنها قالت: يا رسول الله! ماشأن الناس حلّوا بعمرة ولم تحلِل أنت من عمرتك؟ قال: إنّي لبّدت رأسي وقلّدت هديي، فلا أحلّ حتى أنحر" اور ایک روایت میں "فلا أحِلّ حتى أحِلّ من الحجّ" کے الفاظ آئے ہیں[۲]

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجّة (اللفظ للطحاوی[۳]) یہ قِران کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قِران فرمانا بیس[۲۰] سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے[۴]۔

---

[۱] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۰) باب فتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۴) باب بیان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلّل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

[۲] وقد اعترف النووي والحافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوّله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسّف، أنظر للتفصيل إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۵ وص۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القِران أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

[۳] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجّة الوداع۔ علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت مسندِ احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "أهلّوا يا أمّة محمد بحج وعمرة" اور آخر میں کہا ہے" رجال احمد ثقات" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵) باب في القِران وغيره وحجّة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[۴] چنانچہ حضرت عمرؓ[۱]، حضرت عثمانؓ[۲]، حضرت علیؓ[۳]، حضرت عائشہؓ[۴]، حضرت ام سلمہؓ[۵]، حضرت حفصہؓ[۶]، حضرت انسؓ[۷]، حضرت ابن عباسؓ[۸]، حضرت جابرؓ[۹] بن عبداللہ، حضرت براءؓ[۱۰] بن عازب، حضرت ابن عمرؓ[۱۱]، حضرت صبیؓ[۱۲] بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں۔ مزید حضرت عمرانؓ[۱۳] بن حصین کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲ وص۴۰۳) باب جواز التمتع، حضرت ابوطلحہؓ[۱۴] کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعدؓ[۱۵] بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۳۵۴) ماجاء في التمتع، حضرت ابوقتادہ[۱۶] اور حضرت ابوسعید[۱۷] خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقیت رقم ۱۱۸ و۱۱۹ اور حضرت ہرماسؓ[۱۸]، حضرت سراقہؓ[۱۹]، حضرت ابن ابی اوفیٰؓ[۲۰] اور حضرت ابوداؤد[۲۱] مازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵ و۲۳۶) باب في القِران وغيره وحجّة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں[1] کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قران فرمالیا تھا[2]، اس بنا پر نہیں کہ قران افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر، حلّت العمرة لمن اعتمر"[3] چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

---

[1] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۵) باب فی الإفراد والقران ۔ والمعارف للبنوری (ج ۶ ص۲۷۵) ۱۲ م

[2] پھر ادخالِ عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلی الأصح لا یجوز لنا، وجاز للنبی صلی اللہ علیہ وسلم تلک السنة للحاجة"

علامہ بنوری فرماتے ہیں "و إنما اضطر الشافعیة إلی القول بذلک (أی إلی ذلک التوجیہ) لکثرة الروایات فی قرانہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی لا یمکن لھم إنکارھا، ثم قالوا بإدخالہ صلی اللہ علیہ وسلم العمرة علی الحج، مع أن الروایات الصریحة فی قرانہ صلی اللہ علیہ وسلم من بدء الأمر آبیة عن تأویلھم کل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حیث سایر الشافعیة فی تأویلھم وأغمض عن کثیر من الروایات وھذا بعید عن مثلہ"۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۷۵) ۱۲ مرتب

[3] جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "کانوا یرون أن العمرة فی أشھر الحج أفجر الفجور فی الأرض ویجعلون المحرّم صفرًا ویقولون "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر" قدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ صبیحة رابعة مھلّین بالحج وأمرھم أن یجعلوھا عمرة فتعاظم ذلک عندھم، فقالوا: یا رسول اللہ! أیّ الحلّ؟ قال: حلّ کلّہ" (ج ۱ ص۲۱۲، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا مہینہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرّم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے گویا اشہرِ حُرُم ختم ہو جائیں) اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتداہی سے قران کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انس[1]، حضرت براء بن عازبؓ[2] اور حضرت علیؓ[3] کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلّوا[4] یا آل محمد بعمرة فی حجة" بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قران کے لیے فرمایا تھا[5]۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قران سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتی فی "باب ماجاء فی التمتع"

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قران سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا فسخ الحج إلی العمرة سے روکنا تھا وسیأتی تفصیله، إن شاء الله فی "باب ماجاء فی التمتع"۔

رہا حنابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أننطلق[6] إلی منی وذكورنا تقطر" اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا" تاکہ ان کے

---

[1] مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵) باب فی القران وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[2] و [3] سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳) باب القران ـ و (ج ۲ ص۱۱) باب الحج بغیر نیة یقصده المحرم ۱۲ م

[4] شرح معانی الآثار (۱ ص۳۲۲) باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا فی حجة الوداع ۱۲ م

[5] قال الشیخ البنوری فی المعارف (ج ٦ ص۲۹) :

ثم ما تکلف البیهقی فی تأویلات روایات القران فی سننه فقد أبی عنها کبار اهل مذهبه کالنووی والتقی السبکی وابن حجر وغیرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدین قد کشف عن تعسفه وأجابه بما شفی وکفی ـ

ومن ضعف مذهب إمامه فی المسألة رجع عنها مثل المزنی وابن المنذر وأبی إسحاق المروزی من قدماء أتباعه والتقی السبکی من متأخریهم، واضطر مثل النووی وابن حجر وغیرهما من الشافعیة والقاضی عیاض من المالکیة إلی القول بانتهاء أمره صلی اللہ علیہ وسلم إلی القران ۱۲ مرتب

[6] کما فی روایة أبی داؤد فی سننه (ج ا ص۲٤۹) باب فی إفراد الحج ـ اور صحیح مسلم (ج ا ص۳۹۲، باب بیان وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں " فنأتی عرفة تقطر مذاکیرنا المنی " ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہوسکتی[1]۔

افضلیتِ قران کی وجوہِ ترجیح

پھر افضلیتِ قران کی کچھ اور بھی وجوہِ ترجیح ہیں ۔

(۱) قران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں ۔

(۲) جن صحابۂ کرام رضؓ سے اِفراد مروی ہے ان سے قران بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمر رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قران مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ

(۳) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قران کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے ۔

(۴) افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہوسکتی ہے اور وہ یہ کہ قارِن کے لئے صرف "لبّیك بحجّة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضراتِ صحابہ نے صرف "لبّیك بحجّة" سُنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو اِفراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کردیا بخلاف قران کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں ۔

(۵) کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے "أفردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت براء بن عازب رضؓ اور حضرت انس رضؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیّنّا ۔

(۶) قران میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے[2] ۔ بخلاف تمتع اور افراد

---

[1] اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أی إنكارهم الحلّ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لو أنّی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهدیت ولولا أنّ معی الهدی لأحللت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة یا رسول اللہ: یصدر الناس بنسكین و أصدر بنسك قیل لها: انتظری، فاذا طهرتِ فاخرجی إلی التنعیم فأهلّی ثم ائتینا بمكان كذا ولكنها (وفی نسخة ولكنه) علی قدر نفقتك أو نصبك" (ج ۱ ص ۲۴۰) أبواب العمرة ، باب أجر العمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قران ہی میں زیادہ ہے ۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج ؟" تو آپ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میلا کچیلا) دیکھئے ابن ماجہ ص ۲۰۸ باب ما یوجب الحج) یعنی اصل حاجی وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میلا کچیلا ہوچکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں ۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے " أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم سُئل: أي الحج أفضل؟ قال العج والثج[1]" یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قران میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی[2] ۔ واللہ أعلم وعلمه أتم وأحکم

باب ما جاء في التمتع

"عن محمد[3] بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك"۔ حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قران اور

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲، باب ما جاء في فضل التلبية والنحر) واللفظ له ۔ وسنن ابن ماجہ (ص ۲۱، باب رفع الصوت بالتلبية)۔

العج: هو رفع الصوت بالتلبية، والثج: هو سيلان دم الهدى والأضاحي ۱۲ مرتب

[2] علامہ بنوری رح نے قران کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة " (سنن ترمذی) (ج ۱ ص ۱۲۴ ۔ باب منه، بعد باب ما جاء في العمرة أواجبة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقران ۔ معارف (ج ۶ ص ۲۹۰)

علامہ ابن القیم رح نے قران اور روایاتِ قران کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: " أن رواة الإفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس. والأربعة رووا القران، فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۶) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۔

قران اور روایاتِ قران کی مزید وجوہِ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۸۹ و ۲۹۰) اور "زاد المعاد في هدی خیر العباد" (ج ۱ ص ۲۲۶ و ۲۲۸) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۳) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے[۱]۔

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہیِ تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قران اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حجِ افراد کی افضلیت کی دلیل ہے[۲]۔

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القران دونوں سے متعلق ہے[۳]۔

اس توجیہ کی تائید مسلم[۴] کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں " فافصلوا حجکم من عمرتکم فإنہ أتم لحجکم و أتم لعمرتکم " اور اس سے بھی زیادہ صریح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے " إن أتم لحجکم و عمرتکم أن تنشئوا الکل منہما سفراً[۵] "

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القران اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے[۶]۔ نہی عن القران کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قران اور تمتع سے زیادہ

---

[۱] حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایتِ باب سے ثابت ہو ہی رہا ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے " عن مروان بن الحکم قال: شہدت عثمان و علیاً و عثمان ینہی عن المتعة و أن یجمع بینہما، فلما رأی علی أہل بہما لبیك بعمرة و حجة قال: ما کنت لأدع سنة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد " (ج ۱ ص ۲۱۲) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے " قال: اجتمع علی و عثمان بعسفان، فکان عثمان ینہی عن المتعة (ج ۱ ص ۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ م

[۳] معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۸) ۱۲ م

[۴] (ج ۱ ص ۳۹۳) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

[۵] فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۰) باب التمتع والقران والإفراد بالحج ۱۲ م

[۶] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۸ تا ص ۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے[1]، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قران میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاوی[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نهى عن المتعة، فقال عمر: لو اعتمرت في عام مرتين ثم حججت لجعلتها مع حجتي[3]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قران کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہٰذا ان کی نہی کا مطلب یہی ہے کہ قران دیسے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہٰذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے[4] اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کی

---

[1] جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتمر الرجل ويرجع إلى أهله ثم يحج ويرجع إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القران، ولكن القران أفضل من الحج مفردًا والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلده وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقران أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهائنا" موطا امام محمد (ص۲۱۲) باب القران بين الحج والعمرة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص۳۱۸) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرمًا في حجة الوداع ۱۲ م

[3] امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حدثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاؤسًا يحدث عن ابن عباس ....

(۲) حدثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال سفيان عن سلمة عن طاؤس عن ابن عباس ..... ۱۲ م

[4] اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعد حتى لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رءوسهم" (ج ۱ ص۴۰۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أننطلق إلى منیٰ وذکورنا تقطر"[1]

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا[2]

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[3] میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرہ" سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدۂ جاہلیت کی بنا پر اشہرِ حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابۂ کرام کو جنہوں نے افراد کر رکھا تھا، یا بغیر سوقِ ہدی کے قران کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف وسعی کے بعد حلال ہوجائیں تاکہ اشہرِ حج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدۂ جاہلیت کی تردید ہوسکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "فمن کان منکم لیس معه هدی فلیحل ولیجعلها عمرة[4]"

لیکن فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت صحابۂ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال مصلحۃً جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد[5] کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سلیم بن الأسود أن أبا ذر کان یقول فی من حج ثم فسخها بعمرة: لم یکن ذلك إلا للرکب الذین کانوا مع رسول الله صلی الله علیه وسلم" نیز سننِ نسائی[6] میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت: یارسول الله، أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال: بل لنا خاصة[7]"

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

[2] جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "ومن لم یکن منکم أهدی فلیطف بالبیت وبالصفا والمروة ولیقصر ولیحلل ثم لیحل بالحج ولیهد" (ج ۱ ص۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱۰ ص۲۶۰) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۶) باب حجة النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص۲۵۱ و۲۵۲) کتاب المناسك، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص۲۲) کتاب المناسك، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم یسق الهدی ۱۲ م

[7] سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت: یارسول الله، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا؟ قال: بل لکم خاصة" (ج ۱ ص۲۵۲) باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرة ۱۲ م

فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا متعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، — واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتعِ اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرہ کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح[1]، چنانچہ مسلم شریف[2] میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت " کانت المتعۃ فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ " میں " متعۃ فی الحج " سے مراد فسخ الحج الی العمرۃ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمان غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں " فسخ الحج الی العمرہ " مراد ہے جس کا جواز حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتعِ اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا[3]۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمنا مروی ہے، فرماتے ہیں " لو حججتُ لتمتعتُ

---

[1] (ج ۳ ص۳۳۴) باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ھدی — اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں " أما التمتع فالمعروف أنہ الاعتمار فی أشھر الحج ثم التحلل من تلک العمرۃ والإھلال بالحج فی تلک السنۃ، قال اللہ تعالیٰ : فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ویطلق التمتع فی عرف السلف علی القران أیضاً، قال ابن عبد البر : لاخلاف بین العلماء أن التمتع المراد بقولہ تعالیٰ : " فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ " أنہ الاعتمار فی أشھر الحج قبل الحج۔ قال : ومن التمتع أیضاً القران، لأنہ تمتع بسقوط سفر للنسک الآخر من بلدہ، ومن التمتع : فسخ الحج أیضاً الی العمرۃ انتھی ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۴۰۲) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے " کانت لنا رخصۃ یعنی المتعۃ فی الحج " ۱۲ م

[3] اور ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے " فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ " سورۂ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ۲) اسی لئے حضرت سالم بن عبداللہ کے بارے میں مروی ہے " أنہ سئل عن نھی عمر عن متعۃ الحج، قال : لا، أبعد کتاب اللہ تعالیٰ ؟ " اور حضرت نافعؒ کے بارے میں مروی ہے " أن رجلاً قال لہ : أنھی عمر عن متعۃ الحج ؟ قال : لا، " زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰، فصل فی إھلالہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج) بحوالہ مصنف عبدالرزاق

نیز سننِ ابی داؤد میں حضرت عثمان کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے " عن إبراھیم التیمی عن أبیہ قال : سئل عثمان عن متعۃ الحج، فقال : کانت لنا، لیست لکم " زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۱) ۱۲ مرتب

ثمّ لو حججتُ لتمتّعتُ"۔ واللہ أعلم۔ وراجع لتفصیل البحث إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۸ إلی ص۲۷۲، باب إفراد الحجّ والعمرۃ) فإنّہ أتی فی ھذا الباب بما لا مزید علیہ۔

لہ ذکرہ الأثرم فی سننہ وغیرہ، کما فی زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "ھذا الذی یزعمون أنہ نھی عن المتعۃ؟ – یعنی عمر – سمعتہ یقول: لو اعتمرت ثم حججتُ لتمتّعتُ"۔

علامہ ابن الاثیر جزریؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص۱۱۵، رقم ۱۳۰۰، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال: سمعتُ عمر یقول: واللہ، لا أنھاکم عن المتعۃ وإنھا لفی کتاب اللہ ولقد فعلھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی: العمرۃ فی الحجّ"۔ لیکن سنن نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "واللہ لأنھاکم عن المتعۃ الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص۱۵، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنھاکم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لأنْھَاکُم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرہ سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمتُ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد فعلہ وأصحابہ ولکن کرھتُ أن یظلّوا معرسین بھنّ فی الأراک ثم یروحون فی الحج تقطر رؤوسھم" مسلم (ج ۱ ص۴۰۱، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرۃ ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قالوا: فقولہ: "فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ (أی أمر بہ، لأنہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفسخ حجہ إلی العمرۃ قط، کما تظافرت بہ الأحادیث) ولکن کرھتُ الخ" یدلّ علی أنہ کان ینکر التمتع المعروف قلنا: إنہ اطلق الکراھۃ وأراد التحریم، وکثیرا ما یطلق ذلک، ولم یکن لیمنع بالرأی ما جوزہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وإنما تمسک لحرمۃ الفسخ، بقولہ تعالٰی: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأی أن ما أمر بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصحابہ رضی اللہ عنھم إنما کان لعلّۃ، وقد ارتفعت، وقولہ: "ولکن کرھت أن یظلّوا معرسین بھن فی الأراک" لیس لعلّۃ النھی عن الفسخ، بل العلّۃ إنما ھی فی قولہ تعالٰی: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذکر الکراھۃ إنما ھو لتأیید النص بکونہ موافقا للقیاس" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۶۱) باب إفراد الحجّ والعمرۃ الخ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

فقال سعد : قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپؐ نے تمتّع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرۃ یعنی قِران مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متمتّع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپؐ کے متمتّع ہونے کا دعویٰ کیا ہے[1]۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہِ مروہ کے قریب مشقص[2] سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا[3]۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف متمتّع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرۂ جعرانہ سے متعلق ہے[4]۔

---

[1] کما قالہ القاضی أبو یعلیٰ وغیرہ۔ زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۳) فصل فی أغلاط العلماء فی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحجتہ ۱۲ م

[2] ھو بکسر المیم و إسکان الشین المعجمۃ و فتح القاف، قال أبو عبید وغیرہ : ھو نصل (پھل) السہم إذا کان طویلاً لیس بعریض، شرح صحیح مسلم نووی (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ م

[3] عن ابن عبّاس أن معاویۃ بن أبی سفیان أخبرہ قال : قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص وھو علی المروۃ أو رأیتہ یقصر عنہ بمشقص وھو علی المروۃ۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر من شعرہ، کتاب الحج۔ وأخرجہ أبو داؤد بفرق فی اللفظ (ج ۱ ص۲۵۱) باب فی الإقران وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۳۳، باب الحلق والتقصیر عند الإحلال، کتاب المناسک) ولیس فیہ ذکر المروۃ۔ ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ امام نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”وھٰذا الحدیث محمول علی أنہ قصر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرۃ الجعرانۃ، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجّۃ الوداع کان قارناً کما سبق إیضاحہ وثبت أنہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق بمنیٰ وفرق أبو طلحۃ رضی اللہ عنہ شعرہ بین الناس، فلا یجوز حمل تقصیر معاویۃ علی حجّۃ الوداع، ولا یصح حملہ أیضاً علی عمرۃ القضاء الواقعۃ سنۃ سبع من الھجرۃ لأن معاویۃ لم یکن یومئذ مسلماً، إنما أسلم یوم الفتح سنۃ ثمان، ھٰذا ھو الصحیح المشھور، ولا یصحّ قول من حملہ علی حجّۃ الوداع وزعم أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان متمتّعاً لأن ھٰذا غلط فاحش فقد تظاھرت الأحادیث الصحیحۃ السابقۃ فی مسلم وغیرہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیل لہ : ماشأن الناس حلّوا ولم تحلّ أنت ؟ فقال : إنّی لبّدت رأسی وقلّدت ھدیی فلا أحلّ حتی أنحر الھدی“۔ وفی روایۃ : ”حتّی أحلّ من الحج“ واللہ أعلم نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ مرتب

لہٰذا اس سے آپؐ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہوسکتا[1]۔

قولہ: "وأوّل من نہی عنہ معاویۃ[2]" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن[3] میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہؓ کا مقصود حجِ تمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مہلاً"

---

[1] لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتبِ حدیث میں حضرت معاویہؓ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سننِ ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أنی قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص أعرابی علی المروۃ" کے ساتھ "بحجتہ" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص۲۵۱) باب فی الإقران — اور مسندِ احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاویۃ حدّث أنہ أخذ من أطراف شعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی أیام العشر بمشقص معی وھو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص۳۱۲) باب جواز تقصیر المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہؓ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں "وأما روایۃ من روی "فی أیام العشر" فلیست فی الصحیح، وھی معلولۃ أو وھم عن معاویۃ، قال قیس بن سعد: "روایتھا عن عطاء عن ابن عباس عنہ" والناس ینکرون ھذا علی معاویۃ، وصدق قیس فنحن نحلف باللہ أن ھذا ما کان فی العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۹) فصل فی تمتعہ صلی اللہ علیہ وسلم وإحرامہ۔

علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبیر بن مطعم قال: أتیتُ النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی المروۃ فی عمرۃ وھو یقص بمشقص وھو یقول: دخلت العمرۃ فی الحج إلی یوم القیامۃ" کنز العمال (ج ۵ ص۸۵، رقم ۶۹۲) القران — اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سنداً صحیح بھی ہو تب بھی ان روایاتِ متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے کما مرّ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحدیث أخرجہ النسائی بتغیر فی اللفظ، أنظر (ج ۲ ص۱۵) کتاب مناسک الحج، التمتع ۱۲ م

[3] (ج ۱۰ ص۲۷) باب إفراد الحج والعمرۃ الخ ۱۲ م

بالحج ، فإنّ الطواف بالبيت يصيّره إلى عمرة شاء أو أبیٰ[۱]۔" یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طوافِ بیت اللہ سے فسخِ حج الی العمرۃ ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے ، جب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حجِ اِفراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورتِ قِران اور نہ بصورتِ تمتّع ، ان کا مقصود تمتّع یا قِران سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کراہت درست ہے ۔ واللہ اعلم ۔

باب ما جاء فیما لا یجوز للمحرم لبسه

"لا تلبس[۲] القمیص[۳] ولا السراویلات ولا البرانس[۴] ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن یکون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفّین ولیقطعهما ما أسفل من الکعبین " کعبین سے مراد وسطِ قدم کی ہڈّی ہے نہ کہ ٹخنا ، اور مطلب یہ کہ ہڈّی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرّح به محمد وهو إمام فی اللغة والفقه کلیهما[۵]۔

ولا تلبسوا شیئا من الثیاب مسّه الزعفران ولا الورس[۶] ولا تنتقب المرأة الحرام احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اس طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

---

[۱] رواه عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أبی الشعثاء عن ابن عباس ، کما فی زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۶) بتحقیق شعیب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط ۔

[۲] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۰۸ و ص ۲۰۹) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۷۲ و ص ۳۷۳) کتاب الحج ، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا یباح ۔ ۱۲ مرتب

[۳] هکذا فی نسختنا الهندیة ، وفی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص ۱۹۴ و ۱۹۵) التی حققها الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی " لا تلبسوا القمص " (بصیغة الجمع) وهکذا فی جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۲۹۱ ، کتاب الحج النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

[۴] یہ "بُرنس" کی جمع ہے ، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی ، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

[۵] راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۱۲ م

[۶] ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے ۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۳) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں : "کان الرکبان یمرّون بنا ونحن محرمات مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها علی وجهها فإذا جاوزونا کشفناه[1]" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غضِ ابصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفّازين" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستانے پہننا جائز ہے[2]۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَنْتَقِبُ" سے لیکر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کئی جگہ یہ روایت نقل کی ہے[4] لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا ہے وہاں اپنے صنیع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کردی ہے[5]۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵۴) باب فی المحرمة تغطی وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں : "ولا ينبغي للمرأة أن تنتقب، فإن أرادت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سدلاً من فوق خمارها على وجهها وتجافيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا" (ص۲۱۱) باب ما يكره للمحرم أن يلبس من الثياب ۱۲ مرتب

[2] کذا فی ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص۱۸۹و۱۹۰) قبیل باب القِران۔ وراجعه للتفصیل ـ وفی إعلاء السنن : "وقد ظفرت في مسند الشافعي بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال : "تدلی علیها من جلا بيبها ولا تضرب به، قلت : "وما لا تضرب به"؟ فأشار إلى كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال : لا تغطيه فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو مسدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القداح مختلف فيه حسن الحديث." (ج ۱۰ ص۲۶) باب ما لا يلبس المحرم وما لا يغطيه من اعضاءه ۱۲ مرتب

[3] أنظر للتفصيل منحة الخالق على بحر الرائق (ج ۲ ص۳۲۲) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[4] وتوضيحه أن حديث ابن عمر هٰذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشر مرّات في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولم يذكر هذه الزيادة فيها فهٰذا دليل على أنه لم يصح فيه هٰذه الزيادة مرفوعاً معارف السنن (ج ۶ ص۳۳۳) ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۴۸) باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة ـ وراجع "المعارف" للتفصيل (ج ۶ ص۳۳۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی لُبس السّراویل والخفّین للمحرم إذا لم یجد الإزار والنّعلین

عن[1] ابن عبّاس قال: سمعتُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم یقول: المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السّراویل" امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سِلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اُسے ازار بنا لے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سِلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے[2]۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بعد الشق پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعتِ مال ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے اگلے جزء میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی" إذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفّین" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفّین" کو بعینہٖ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہوجائیں جس طرح وہ اضاعتِ مال نہیں اسی طرح شقِ سراویل بھی اضاعت نہیں[3]۔

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۶۳) کتاب اللباس، باب السراویل، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۷۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لُبسهٗ وما لا یباح ۱۲ م

[2] روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص۲۱ تا ص۲۵) ألفصل الثانی فی الإحرام، ألنوع الأوّل فی اللباس ۱۲ مرتب

[3] راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۳۳۶)

وذکر فی المغنی (ج ۳ ص۳۰۱ و۳۰۳، باب ما یتوقی المحرم وما أبیح له - مرتب) عدم الخلاف بین الأئمة الأربعة فی جواز لبس السراویل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدیة عند مالك وأبی حنیفة ولا فدیة عند الشافعی وأحمد - کذا فی المعارف (ج ۶ ص۳۳۱) باب ما جاء فیما لا یجوز للمحرم لبسهٗ ۱۲ مرتب

و اذا لم يجد النعلين فليلبس الخفّين جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے[1]۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا تلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن يكون أحد ليست له نعلان فليلبس الخفّين وليقطعهما ما أسفل من الكعبين" اس میں لبس خفّین کے ساتھ "ما أسفل من الكعبين" کی قید صراحۃً لگادی گئی ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا[2] والله أعلم

باب ما يقتل المحرم من الدوابّ

"عن[3] عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يُقتَلن في الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحُدَيّا والكلب العقور" بعض روایتوں میں "حيّة" کا بھی ذکر ہے[4] بعض میں "افعیٰ"

---

[1] أنظر لتفصيل المسألة معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣٦) ١٢ م

[2] بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیثِ باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبیّن کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣٦ و ٣٣٧) ١٢

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ١ ص ٢٤٦) ابواب العمرة باب ما يقتل المحرم من الدواب، ومسلم في صحيحه (ج ١ ص ٣٨١) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدوابّ في الحلّ والحرم ١٢ م

[4] چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال حدّثتني إحدى نسوة النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحُدَيّا والغراب والحيّة" (ج ١ ص ٣٨٢) باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحلّ والحرم ١٢ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے[1]۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلافِ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلّتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حُرمتِ اکل کو" قتل کی علتِ جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ "ابتداء بالاذیٰ" کو علت قرار دیتے ہیں[2]۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداء بالاذیٰ" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور "ابتداء بالاذیٰ" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور[3]" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "ابقع[4]" کی

---

[1] کما فی "العمدة" للعینی: "وقال عیاض: جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعًا، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مسمّی الحیّة، وروی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهی الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعًا، ولکن قال ابن خزیمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص ۱۸۰) باب مایقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

[2] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص ۳۴۰) ۱۲ م

[3] العقور: کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل: هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، و الأوزاعی والحسن بن حیی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، و ذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالبًا، وقال مالك فی "الموطّا": کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وکذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة: المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا الحکم سوی الذئب۔ هذا ملخص ما فی "العمدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ۳۴۲-۳۴۳) ۱۲ م

[4] الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أی یخالط سواده بیاض۔ کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظهره بیاض قاله أبو عمر، کما فی العمدة، کذا فی المعارف (ج ٦ ص ۳۴۲) ۱۲ مرتب

قید ملحوظ ہے۔[۱]

باب[۲] ماجاء فی الحجامة للمحرم

"عن ابن[۳] عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم"

اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیثِ باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں[۴]۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے[۵]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[۱] جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنه قال: خمس فواسق يُقتلن فی الحل والحرم الحية والغراب الأبقع الخ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب مایندب للمحرم وغیرہ قتله من الدواب فی الحل والحرم

قال القرطبی: "هذا تقييد لمطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...

وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغربان، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب

ثم ردّه العينی وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة التي رواها مسلم، وذلك

لأن الغراب إنما أبيح قتله لكونه يبتدئ بالأذى، ولا يبتدئ بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغير

الأبقع لا يبتدئ بالأذى، فلا يباح قتله كالعقعق وغراب الزرع" كذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۱۱۲) ۱۲ مرتب

[۲] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[۳] الحديث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم، ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۳) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[۴] قال العينی: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر وبه قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبی صلى الله عليه وسلم احتجم لضرر كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما احتجم وهو محرم فی رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضی الله تعالى عنه قال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[۵] هذا كله ماخوذ من العمدة للعينی (ج ۱۰ ص ۱۹۲-۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراهیة تزویج المُحرِم

"إنَّ المحرم لا ینکِحُ ولا یُنکِحُ" نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکۃ الآراء خلافیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح اِنکاح بھی جائز نہیں[۱]۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں اِنکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعیِ جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں[۳]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب[۴] "إن المحرم لا ینکِح ولا یُنکح"

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں "تزوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو حلال وبنیٰ بھا وھو حلال، وکنت أنا الرسول فیما بینھما[۴]" اُن کا ایک استدلال یزید بن الاصم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں "قالت تزوّجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو حلال[۵]"

---

[۱] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

[۲] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴۵) وفیه: "وإلیه ذھب اللیث والأوزاعی ویُروی عن عمر وعلی وابن عمر وزید بن ثابت من الصحابة، وعن سعید بن المسیّب وسالم وقاسم من التابعین" ۱۲ مرتب

[۳] وإلیه ذھب إبراھیم النخعی وسفیان الثوری وعطاء والحکم بن عتیبة وعکرمة ومسروق والقاسم بن محمد بن أبی بکر وأبوه محمد وابنه عبدالرحمٰن وحماد بن أبی سلیمان، وقال ابن حزم: أجازه طائفة، صحّ ذلك عن ابن عباس، وروی عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوی عن أنس أیضاً، ھذا ملخص ما فی "الجوھر النقی" و"عمدة القاری" ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۶) ۱۲ مرتب

[۴] لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستّة سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، سننِ ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۰، رقم الحدیث ۸۴۱) ۱۲ م

[۵] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج، وابن ماجة فی سننه (ص ۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوّج میمونۃ وھو محرم "[1]

جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث " إن المحرم لاینکح ولاینکح " کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے[2]۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے[3]۔ اسی طرح فی حالۃ الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا[4]۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۴۸) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ و(ج ۲ ص۷۶۶) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و(ج ۲ ص۶۱۱) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفیہ: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم وبنیٰ بھا وھو حلال" ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۵۳ و۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم، والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص۲۶) کتاب المناسك، الرخصۃ فی النکاح - و(ج ۲ ص۷۸) کتاب النکاح الرخصۃ فی نکاح المحرم - وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم یتزوّج، والترمذی فی سننہ (ج ۱ ص۱۳۲) باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلك - وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص۳۴۸) واعلاء السنن (ج ۱۱ ص۴۹) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالۃ الإحرام ۱۲م

[3] کما فی الإعلاء" (ج ۱۱ ص۴۹) ۱۲ م

[4] اور صاحبِ ہدایہؒ نے " لاینکح المحرم ولاینکح " کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقیقۃ وفی معنی العقد مجاز۔ ھدایہ (ج ۲ ص۳۱) کتاب النکاح۔ اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے " البحرالرائق " (ج ۳ ص۱۰۴) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

(١) یہ روایت اصح ما فی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سنداً اس کے ہم پلّہ نہیں[1]۔

(٢) حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس سے زائد فقہاءِ تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں[2]۔

(٣) حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی[3]، طحاوی[4] اور مسند بزار وغیرہ[6] میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالتِ احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے[7]۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے[8]۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے[9]۔ نیز عامر شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

---

[1] یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاحِ ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السُّنن (ج ٦ ص ٣٥٠ و ٣٥١) باب ما جاء من الرخصة فی ذلك ۱۲ م

[3] تلاشِ بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٠) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ینفرد بذلك کما یقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنین عائشة عند النسائی والطحاوی والبزار وابن حبّان، وصحّحه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ فی الفتح" (٩ — ١٤٣) وردبه قول ابن عبد البرّ ۱۲ مرتب

[4] حدّثنا محمد بن خزیمة قال: ثنا معلی بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغیرة عن أبی الضحیٰ عن مسروق عن عائشة قالت: تزوّج رسول الله صلی الله علیه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ١ ص ٣٧٥) کتاب مناسك الحج باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب

[5] عن عائشة أن رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوّج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روی لها الطبرانی فی الأوسط أن النبی صلی الله علیه وسلم تزوّج میمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ٤ ص ٢٦٨) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب

[6] مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

[7] دیکھئے فتح الباری (ج ٤ ص ٤٥) باب تزویج المحرم۔ و (ج ٩ ص ١٤٣) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم قبیل باب نہی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[8] (ج ٣ ص ٢٦٢) رقم ٧٤ کتاب النکاح، باب المهر ولفظه: "تزوّج رسول الله صلی الله علیه وسلم میمونة وهو محرم" ۱۲ مرتب

[9] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "وأما حدیث أبی هریرة أخرجه الدارقطنی، وفی اسناده کامل ابو العلاء وفیه ضعف لکنه یعتضد بحدیثی ابن عباس وعائشة" فتح الباری (ج ٩ ص ١٤٣) باب نکاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباس رض کی روایت کی شاہد ہیں[۱]، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعود رض اور حضرت انس رض کی روایات سے بھی حضرت ابن عباس رض کی روایت کی تائید ہوتی ہے[۲]۔

(۴) اصحاب سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباس رض کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشام رح[۳]، محمد بن اسحٰق رح[۴] اور ابن سعد رح[۵] وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہ رض سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بناء فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباس رض کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات[۶] ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباس رض اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہ رض کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا[۷]، اس لئے حضرت عباس رض نے حضرت میمونہ رض کی طرف سے عقد کیا تھا[۸]، لہٰذا عقدِ نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباس رض اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوری رح لکھتے ہیں: "وله شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۸ و ۳۵۹)

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعود رض کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعی رح فرماتے ہیں: "أن ابن مسعود رض كان لا يرى بأسا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انس رض کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکر رح فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۶) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

[۳] السيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرة القضاء

[۴] حوالۂ بالا ۱۲ م

[۵] چنانچہ "طبقات" میں ابن سعد رح فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمرة القضية ——— (ج ۸ ص ۱۳۲) ترجمة ميمونة ——— آگے (ص ۱۳۵ پر) ابن سعد رح نے حضرت ابن عباس رض کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

[۶] (ج ۸ ص ۱۳۲ و ص ۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

[۷] كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

[۸] قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرة القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہوسکتا، یہانتک کہ حضرت میمونہؓ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقد نہیں تھیں[1] اور عورتیں مجلسِ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

(٦) یزید بن الاصمؓ حضرت میمونہؓ کا نکاح حالتِ حلّت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقات[2] میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں "أخبرنا یزید بن هارون عن عمرو بن میمون بن مهران قال: كتب عمر بن عبد العزیز إلى أبي أن سل یزید بن الأصم أحرامًا كان رسول الله صلى الله علیه وسلم حین تزوّج میمونة أم حلالاً؟ فدعاه أبي فأقرأه الكتاب فقال: خطبها وهو حلال وبنى بها وهو حلال، وأنا أسمع یزید یقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؓ نے خِطبہ اور بنا کے بارے میں تو یہ تصریح کردی کہ وہ حالتِ حلّت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلّت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بناء کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصم نے "نكحها وهو حلال"[3] کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بناء ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[4]۔

---

[1] أنظر معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٥) ١٢ م

[2] (ج ٨ ص ١٣٣) في ترجمة میمونة ١٢ م

[3] صحیح مسلم (ج ١ ص ٤٥٣) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خِطبته ١٢ م

[4] بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري: أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقیل للتزوّج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري: النكاح الوطء وقد یكون العقد" لسان العرب (ج ٢ ص ٦٢٦) مادّة "نكح"

اب رہیں وہ روایات جن میں "تزوّج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ١ ص ٣٧٥) کتاب المناسك باب نکاح المحرم) میں یزید بن الاصم کی روایت میں "تزوّجها وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوّج" سے تعبیر کردیا، یا پھر لفظ "تزوّج" سے بھی مجازاً وطی کے معنی مراد ہیں لأن التزوّج سبب الوطئ" معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٨) ١٢ مرتب

⑦ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہ رضؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے[1] اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہلِ مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے[2]، لہٰذا آپ نے یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضاء کا واقعہ ہے اور مواقیتِ احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی[3]۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخرمہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں "خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من أصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلّد الھدی وأشعر وأحرم منھا"[4] معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضاء سے ایک سال پہلے غزوۂ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہلِ مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی[5]۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے[6] اور حضرت یزید بن الاصمؒ

---

[1] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۲) ترجمۃ میمونۃ ۱۲ م

[2] ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھیے "باب ماجاء من أیّ موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

[3] "حکی الأثرم عن أحمد أنہ سئل : فی أیّ سنۃٍ وقّت النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج " فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۷) باب مھلّ أھل الیمن ۱۲ م

[4] بخاری (ج ۲ ص ۵۹۸) کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیۃ ۱۲ م

[5] قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی "الفتح" من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۷) ۱۲ م

[6] مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہاں "تزوج" سے مراد بناء ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بناء سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے "تزوجها حلالاً وظهر أمر تزويجها وهو محرم ثم بنى بها وهو حلال"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کیجا چکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراهيم "أن ابن مسعودؓ كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم".

(۲) عن عطاء "أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرمان".

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں "سألتُ أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس به، هل هو إلا كالبيع؟"

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۶) کتاب مناسك الحج، آخر باب نكاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وذكره أيضاً ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶)، أبواب العمرة، باب تزويج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاء سے مروی ہے: "قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶) باب تزويج المحرم۔

میمون بن مہران سے مروی ہے "قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج المحرم؟ فقال عطاء: ما حرّم الله النكاح منذ أحلّه"

(۲) عامر شعبی سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"

(۳) عن مجاهد قال: تزوّج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم"

(۴) ابو یزید مدینی سے مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوّج ميمونة وهو محرم".

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة رضي الله عنها ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی[1] میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخلِ میقات ہے، لہٰذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوّج میمونة وهو محرم" میں "ظهر أمر تزویجها وهو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کرلیں اور کہیں "تزوّج میمونة وهو محرم وظهر أمر تزویجها وهو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے[2] کہ اس میں "محرم" سے مراد داخلِ حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أتهم" کے معنی ہیں "دخل التهامة" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہوسکتے ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخلِ حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے[3]

قتلوا ابن عفّان الخليفة محرمًا ودعا فلم أر مثله مقتولًا[4]

---

[1] (ج ۲ ص۷۷) کتاب النکاح، الرخصة فی نکاح المحرم ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ جلال الدین زیلعیؒ لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: ولیس فی هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غیره، ولكن عندی أن معنی قوله "تزوّج وهو محرم" أی داخل فی الحرم، كما یقال: أنجد وأتهم إذا دخل نجدًا وتهامة" الخ نصب الرایة ج۳ ص۱۷۲ کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثانی تاویل حدیث ابن عباس علی انه تزوّجها فی الحرم وهو حلال، ویقال لمن هو فی الحرم: محرم، وإن كان حلالًا وهی لغة شائعة معروفة، ومنه البیت المشهور" قتلوا ابن عفان الخلیفة محرمًا "أی فی حرم المدینة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبته ۱۲ مرتب

[4] ویروی "مخذولًا" أنظر "لسان العرب" (ج۱۲ ص۱۲۳) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہٰذا شعر میں "محرمًا" سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرم مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔[۱] اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد "داخل حرم" نہیں بلکہ "محقون الدم" ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں "محرمًا" کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصمعیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے[۲]، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں "محرم" کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصمعیؒ نے جواب دیا "لیس معنی هٰذا أنه أحرم بالحج، ولا أنه فی شهر حرام، ولا أنه فی الحرم" امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا "ویحك! فما معناه؟ چونکہ کسائیؒ "محرمًا" کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصمعیؒ نے کہا "فما أراد عدی بن زید بقوله ؎

فتلوا کسریٰ بلیل محرمًا فتولّی لم یمتع بکفن

"ای احرام لکسری؟" اس پر ہارون رشید نے امام اصمعیؒ سے پوچھا "فما المعنیٰ؟" تو انہوں نے جواب دیا "کل من لم یأت شیئًا یوجب علیه عقوبة فهو محرم لا یحل منه شئ" اس پر ہارون رشید نے کہا "أنت لا تطاق"[۳]

واضح رہے کہ اصمعیؒ[۴] لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہٰذا ان کا قول اس باب

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۲) میں لکھتے ہیں: "لم یثبت فی اللغة هٰذا المعنی فی هٰذه المادة، والقیاس بقولهم: أنجد و أتهم و أشأم و امثالها غیر صحیح فان اللغة لا تثبت بالقیاس، و إنما ثبت فی اللغة من معانیه: أحرم الرجل: دخل فی الشهر الحرام، کما فی "صحاح الجوهری" ۱۲ مرتب

[۲] یہ مکالمہ صاحب "تلقیح" نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحٰق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۲) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[۳] پھر راعی کے شعر میں "محرم" کی جو تفسیر امام اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۵۳) ۱۲ مرتب

[۴] "والأصمعی هو: ابو سعید عبد الملك بن قریب البصری من ائمة الحدیث، کما هو من ائمة اللغة، روی له مسلم فی مقدمة صحیحه، وأبو داؤد فی أسنان الإبل، والترمذی فی حدیث أم زرع، بل له ذکر فی "صحیح البخاری" من کتاب الرقاق، کما ذکره الحافظ فی "التهذیب" فی ترجمة أبو عبید القاسم بن سلام" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۳) ۱۲ مرتب

میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہٰذا "محرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہوسکتے۔[1]

البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث باب قولی ہے لہٰذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہئے۔[2]

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلات محرِّم، لہٰذا محرّم کو ترجیح ہونی چاہئے۔

تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضا تساقطا، لہٰذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس میں "نہی عن نکاح المحرم" مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرّم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، قولی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

---

[1] امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباسؓ قال: تزوّج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو محرم وبنیٰ بھا وھو حلال" (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب المغازی باب عمرة القضاء) اس روایت میں "محرم" اور "حلال" کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبان کی تاویل کی تردید کررہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقوله الزیلعی فی نصب الرایة (ج ۳ ص ۱۷۲)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعة من أصحابنا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان له أن یتزوج فی حال الإحرام، وھو مما خص به دون الأمة، وھذا أصح الوجھین عند أصحابنا" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوی التخصیص تحتاج إلی دلیل" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶) أبواب العمرة، باب تزویج المحرم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أنه تعارض القول والفعل، والصحیح أنه حینئذ عند الأصولیین ترجیح القول، لأنه یتعدی إلی الغیر والفعل قد یکون مقصورًا علیه" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث مسلم[1] میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح ولا یخطب" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خِطبہ کی بھی ممانعت ہے حالانکہ خِطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی "لا یخطب" کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا یَنکح المحرم ولا یُنکح" کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے کما ہو مذہب الحنفیۃ۔

جہاں تک مبیح اور محرّم کے تعارض کا تعلّق ہے سو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی حدیث تو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں بھی "نکحہا وھو حلال"[2] کو "بنٰی بہا وھو حلال" یا "خطبہا وھو حلال" کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیجا سکتی ہے، کما بیّنّا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساقط کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "إذا تعارضا تساقطا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوّت میں برابر ہوں حالانکہ پیچھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقوٰی اور ارجح ہے[3]۔ لہٰذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساقط پر منتج ہو۔ ھٰذا آخر

---

[1] (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خِطبتہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ م

[3] چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین رووا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوّجہا وھو محرم أھل علم، وأثبت أصحاب ابن عبّاس سعید بن جبیر وعطاء، وطاؤس ومجاھد وعکرمۃ وجابر بن زید، وھؤلاء کلّھم أئمۃ فقہاء یحتج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أیضًا، منھم عمرو بن دینار وأیوب السختیانی وعبد اللہ بن أبی نجیح، فھؤلاء أیضًا أئمۃ یقتدٰی بروایاتھم۔

ثم قد روی عن عائشۃ أیضًا ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلک عنھا من لا یطعن أحد فیہ أبو عوانۃ عن المغیرۃ عن أبی الضحٰی عن مسروق، فکل ھؤلاء أئمۃ یحتج بروایاتھم، فما رووا من ذلک أولٰی مما روی من لیس کمثلھم فی الضبط والثبت والفقہ والأمانۃ۔

وأما حدیث عثمان فإنما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار ولا کجابر بن زید ولا کمن روی ما یوافق ذلک عن مسروق عن عائشۃ، ولا لنبیہ أیضًا موضع فی العلم کموضع أحد ممن ذکرنا، فلا یجوز إذا کان کذلک أن یعارض بہ جمیع ما ذکرنا ممن روی بخلاف الذی روی ھو"۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۷۰) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ما أردنا إيراده في هذا البحث[۱]۔ فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ما جاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنصِ قرآنی[۲] حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت[۳] کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدمِ جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صِیدَ لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ، طاؤسؒ اور جابر بن زیدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صِیدَ لأجلہ أو لا[۴]۔

---

[۱] نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں:

حضرت عمرؓ کا اثر مؤطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحصین أن أبا غطفان بن طريف المرّي أخبره أن أباه طريفاً تزوّج امرأة وهو محرم، فردّ عمر بن الخطاب نكاحه" (ص۳۶۱) کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔

حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أيّما رجل تزوّج وهو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجز نكاحه. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية (ج۱ ص۳۳۲) کتاب الحج، باب ما يجتنبه المحرم

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا حجة للخصم في آثار عمر وعلي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبيل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحظور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراقعه. معارف السنن (ج۶ ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[۲] یعنی يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ (سورۂ مائدہ آیت ۹۵ پ۷) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ (سورۂ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲ م

[۳] الفرق بين الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب الغير المشاهد۔ كما يقوله صاحب "البحر الرائق" أنظر معارف السنن (ج۶ ص۳۶۱) ۱۲ مرتب

[۴] حكى أبو عمر (ابن عبد البر) هذا القول عن عمر بن الخطاب وأبي هريرة والزبير بن العوام وكعب الأحبار ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبير. عمدة القاري (ج۱۰ ص۱۶۴) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے[١]۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا استدلال "وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا" کے اطلاق سے ہے کہ اس میں "صید لأجله أولا" کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ به بالأبواء أو بودّان، فأهدى له حمارًا وحشيًا فردّه عليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهه من الكراهية فقال: إنه ليس بنا ردّ عليك ولكنا حرم"

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اسمیں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے[٢] اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا[٣] تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے سدًّا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

---

[١] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص٣٦٠ وص٣٦١) ١٢ مرتب

[٢] اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے تو جب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا "باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًّا لم يقبل" بخاری (ج ١ ص٢٤٦) ابواب العمرة موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص٣٦٦ وص٣٦٧) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ١ ص٣٧٩ باب تحريم الصيد المأكول البرّي ١٢ م

[٣] چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں "أهديت له من لحم حمار وحش" ایک میں "أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجل حمار" ایک میں "عجز حمار وحش يقطر دمًا" اور ایک میں "شق حمار وحش" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ١ ص٣٧٩) باب تحريم الصيد المأكول البرّي۔

امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں "حديث مالك أن الصعب أهدى حمارًا: أثبت من حديث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذي: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب "لحم حمار وحش" وهو غير محفوظ" فتح الباری (ج ٤ ص٢٧) باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًّا لم يقبل.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ باب سے ہے " عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البرّ لکم حلال وأنتم حرم مالم تصیدوہ أو یُصد لکم "۔[1]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جثامہ کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرمادیا۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: یحتمل أن یکون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منہ عضواً بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدّمہ لہ، فمن قال: "أھدی حماراً " أراد بتمامہ مذبوحاً لاحیاً، ومن قال "لحم حمار" أراد ما قدّمہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل أن یکون من قال: "حماراً " أطلق وأراد بعضہ مجازاً، قال: ویحتمل أنہ أھداہ لہ حیاً، فلما ردّہ علیہ ذکاہ وأتاہ بعضو منہ ظاناً أنہ إنما ردّہ علیہ لمعنی یختص بجملتہ فأعلمہ بامتناعہ أن حکم الجزء من الصید حکم الکل، قال: والجمع مہما أمکن أولی من توہیم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أھدی للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب واضح ہے یعنی پہلے تو آپؐ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپؐ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپؐ نے سدّاً للذرائع[2] منع فرمادیا۔ (کما أجاب بہ الشیخ البنوری فی المعارف۔ ج ۶ ص۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمادیا (کما أجاب بہ الشیخ السہارنفوری فی بذل المجہود۔ ج ۹ ص۲۱۹، باب لحم الصید للمحرم۔ طبع دار الکتب العلمیہ، بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جثامہؓ کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أھدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحش وھو بالجحفۃ فأکل منہ وأکل القوم۔ قال البیہقی: إن کان ھذا محفوظاً فلعلہ ردّ الحیّ وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أھدی للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جثامہؓ کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمالیا کہ اس میں آپؐ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت ودلالت واشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقیؒ والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ گوشت رد فرمادیا تھا، یہی وجہ ہے کہ اس توجیہ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں: "وفی ھذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) ۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے ۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہوسکتی ہے کہ اولاً آپؐ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالۃً اس شکار میں حضرت صعبؓ کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہوگئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپؐ نے اس کو قبول فرمالیا اور تناول فرمایا کما فی روایۃ البیہقی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[2] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص۳۶۵) ومسئلۃ سدّ الذرائع من أھم مسائل أصول الفقہ والحنفیۃ والشافعیۃ لم یذکروھا، وإنما یذکرھا المالکیۃ، ویتثبت بہا ابن تیمیۃ فی کتبہ کثیراً وحقیقتہ أن لایکون الحکم منہیاً عنہ فی الشریعۃ، وإنما ینہیٰ لئلا یتوسل بہ إلی المنہی عنہ، مثل نہی الفاروق وابن مسعود عن التیمم للجنب لکیلا یکون مؤدیاً إلی التیمم عند أدنی البرد ۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد (ج ۱ ص۲۵۶) باب لحم الصید للمحرم، والنسائی (ج ۲ ص۱۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے " أنه كان مع النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا كان ببعض طريق مكة تخلف مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم، فرأى حمارًا وحشياً، فاستوى على فرسه، فسأل أصحابه أن يناولوه سوطه، فأبوا، فسألهم رمحه، فأبوا عليه، فأخذ فشدّ على الحمار فقتله، فأكل منه بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبيّ صلى الله عليه وسلّم فسألوه عن ذلك، فقال: إنما هي طعمة أطعمكموها الله"[1] اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابۂ کرامؓ سے پوچھا " أشرتم أو أعنتم أو أصدتم "[2] جب صحابۂ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیّت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابۂ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیّت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری[3]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۴۵ و۲۴۶) أبواب العمرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله - وباب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا ففطن الحلال - وباب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد - وباب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص۳۴۹ و۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و(ج ۱ ص۴۰۲) كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص۴۰۸) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص۸۱۴) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص۸۲۵) كتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب ما جاء في التصيد، وباب التصيد على الجبال - وأخرجه المسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۷۹ إلى ۳۸۱) باب تحريم الصيد المأكول البرّي - ومالك في المؤطا (ص۳۶۲ و۳۶۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد، وأبو داود في سننه (ج ۱ ص۲۵۶) باب تحريم الصيد للمحرم - والنسائي في سننه (ج ۲ ص۲۳) ما يجوز للمحرم أكله من الصيد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] كما في الصحيح لمسلم (ج ۱ ص۳۸۱ باب تحريم الصيد المأكول البرّي) في رواية شعبة - قال شعبة: ولا أدري قال: أعنتم أو (قال) أصدتم - مسلم ہی کی ایک روایت میں " هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء قالوا: لا " اور ایک روایت میں " هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشيء قالوا: لا يا رسول الله! " کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص۳۸۱) - اور بخاری کی ایک روایت میں " أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص۲۴۶ باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۴۹ وص۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں "کنتُ یومًا جالسًا مع رجال من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکّۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصروا حمارًا وحشیًا وأنا مشغول أخصف نعلی فلم یؤذنونی به وأحبّوا لو أنی أبصرته، فالتفتّ فأبصرته فقمتُ إلی الفرس فأسرجته ثم رکبت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا واللہ لا نعینك علیه بشیء، فغضبتُ فنزلتُ فأخذتهما ثم رکبتُ فشددتُ علی الحمار فعقرته، ثم جئتُ به وقد مات فوقعوا فیه یأکلونه ثم إنهم شکّوا فی أکلهم إیاه وهم حرم، فرُحنا وخبأتُ (أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معکم منه شیء فقلتُ: نعم فناولته العضد، فأکلها حتی نفدها وهو محرم"

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمارِ وحشی شکار کیا[1]۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سندًا اقویٰ اور اصح ما فی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث میں مطلب[2] متکلّم فیہ ہے، ابو زرعہؒ، ابن حبانؒ اور امام دار قطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے[3] لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں "کثیر الحدیث

---

[1] صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلی بعض فنظرتُ فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للمحرم الصید أکله) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلیّ إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۳۸۰، باب تحریم الصید المأکول البری)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "فکان الضحك لأجل أنهم محرمون، وکأنهم أرادوا أن یفطن له أبو قتادة لیصطاده، فکان هو اصطاد لأجلهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

[2] (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل إنهما اثنان۔ تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[3] تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹) ۱۲ م

دلیس یحتج بحدیثہ[1] " اور حافظؒ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التدلیس والإرسال[2] " اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں " لم یسمع من جابر[3] " خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " المطلب لا نعرف لہٗ سماعًا عن جابر[4] " مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق وتضعیف میں اختلاف ہے ، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے[5]۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " صَیدُ البرِّ لکم حلال ما لم تصیدوہ أو یُصاد لکم[6] " اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں ، کیونکہ " أوْ " بمعنی " إلّا " ہوگا اور اس کے بعد " أن " مقدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " ما لم تصیدوہ إلا أن یصاد لکم[7] "

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲۹ ، رقم ۸۵۹۳) ۔ اور حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد : کان کثیر الحدیث ولیس یحتج بحدیثہ لأنہ یرسل کثیرًا ولیس لہ لقی وعامۃ أصحابہ یدلسون " ۱۲ مرتب

[2] تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۴ ، رقم ۱۱۲۶) ۱۲ مرتب

[3] حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۹) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبی حاتم فی المراسیل عن أبیہ : لم یسمع من جابر ولا من زید بن ثابت ولا من عمران بن حصین ولم یدرك أحدًا من الصحابۃ إلا سہل بن سعد ومن فی طبقتہ " ۱۲ مرتب ۔

[4] کما فی الباب ۱۲ م

[5] امام شافعیؒ حضرت جابرؓ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " ھٰذا أحسن حدیث روی فی ھٰذا الباب وأقیس " کذا نقل الترمذی فی الباب ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : قال شیخنا : والأحسن حدیث أبی قتادۃ وھو حدیث الصحیحین أقول : وقد علمتُ حال إسنادہ وما فیہ من المغامز فکیف یکون أحسن ؟ واللہ أعلم " معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داوٗد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسك ، باب لحم الصید للمحرم ۔ وسنن نسائیؒ (ج ۲ ص ۲۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ م

[7] چنانچہ صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں : " وھٰذا ایؤیّد الحنفیۃ فلفظۃ " أو " ، الواقعۃ ھٰھنا بمعنی " إلا أن " استثناء من المفہوم المتقدم ، فإن قولہ " ما لم تصیدوہ " بمعنی الاستثناء ، فکأنہ قال : " لحم الصید لکم فی الإحرام حلال إلا أن تصیدوہ إلا أن یُصادَ لکم " فیکون الاستثناء الثانی من مفہوم الاستثناء الأوّل " ۔ بذل المجہود فی حل أبی داوٗد (ج ۹ ص ۹۳) باب لحم الصید للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر " أو یُصَدُ لکم " ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سدِّ ذرائع کے لئے ہوسکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہؓ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہی تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ " أو یُصَدُ لکُم " کے معنی یہ ہیں کہ " أو یُصَدُ بإعانتکم أو إشارتکم أو دلالتکم "[1]۔ واللہ أعلم

قولہ: مع أصحاب لہ محرمین وھو غیر محرم " شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہؓ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشکل ذلك علی الحنفیۃ والشافعیۃ جمیعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[2]۔ سب سے بہتر جواب طحاوی[3] حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے[4]، وہ فرماتے ہیں " بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبا قتادۃ الأنصاری علی الصدقۃ وخرج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ وھم محرمون حتی نزلوا عسفان فإذا ھم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادۃ وھو حل الخ "

---

[1] والجواب الخامس: " أن اللام (فی یصد لکم) لیس فی معنی " لأجلکم " بل ھی للتوکیل کما فی قولہ: بعت لہ ثوباً، واشتریتُ لہ لحماً، وإذا احتمل کلا الوجہین لم یتوجّہ فی الحل علی الوجہ الأول " معارف السنن ج ٦ ص ٣٦٢) ۱۲ م

[2] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: " وقال القشیری فی الجواب عن عدم إحرام أبی قتادۃ: یحتمل أنہ لم یکن مریداً للحج، أو أن ذلك قبل توقیت المواقیت، وزعم المنذری أن أھل المدینۃ أرسلوہ إلی سیدنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعلمونہ أن بعض العرب ینوی غزو المدینۃ، وقال ابن التین: یحتمل أنہ لم ینو الدخول إلی مکۃ وإنما صحب النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیکثر جمعہ، وقال أبو عمر: یقال إن أبا قتادۃ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وجّھہ علی طریق البحر مخافۃ العدو فلذلك لم یکن محرماً إذا اجتمع مع أصحابہ لأن مخرجھم لم یکن واحداً " عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ١٦٦) باب إذا أصاد الحلال فأھدی للمحرم الصید أکلہ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ٣٣٣) باب الصید یذبحہ الحلال فی الحل ھل للمحرم أن یأکل منہ أم لا؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: أحسن الأجوبۃ ما ذکر فی حدیث أبی سعید الخدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ عمدۃ (ج ۱۰ ص ١٦٦)

اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وھذا أقوی من کل ما قیل فی حل ھذا الإشکال لأنہ صرح بہ فی نفس الحدیث معارف (ج ٦ ص ٣٦٤) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

خرجنا[1] مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حج أو عمرة فاستقبلنا رِجل[2]

من جراد، فجعلنا نضربه بسياطنا وعِصِيّنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فإنه من صيد البحر، سمندری شکار محرم کے لئے بنصِ[3] قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے[4]۔ ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے[5]۔

ان کا استدلال موطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لتمرة خير[6] من جرادة"، نیز موطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أطعم

[1] الحديث أخرجه أبوداود (ج ۱ ص۲۵۶) باب الجراد للمحرم وابن ماجه في سننه (ص۲۳۲) أبواب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد ۱۲ م

[3] أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ (سورۂ مائدہ آیت ۹۶ پ ۷) ۱۲ م

[4] ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الاحبار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔ امام احمدؒ سے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸) باب الفدیہ وجزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲ م

[6] موطا امام مالک (ص۳۲۳) فدية من أصاب شيئا من الجراد وهو محرم — پوری روایت اس طرح ہے "عن يحيى بن سعيد أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب سأله عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم فقال كعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لتمرة خير من جرادة" (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبضة من طعام[1]" کے الفاظ آئے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی "فیھا (فی الجرادة) قبضة من طعام" کی روایت نقل کی ہے۔ ذکرہ الحافظ فی التلخیص[2]

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابو المہزمؒ[3] یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کرلیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا) [1] مؤطا امام مالک (ص۴۲۸) فدیة من أصاب شیئاً من الجراد وھو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلی عمر بن الخطاب، فقال یا أمیر المؤمنین إنی أصبت جرادات بسوطی وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام" ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں "وأما (أثر) ابن عباس فرواه الشافعی والبیھقی من طریق القاسم بن محمد قال: کنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وھو محرم، فقال ابن عباس: فیھا قبضة من طعام، ورواه سعید بن منصور من ھٰذا الوجه وسنده صحیح"

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجرادة، فقال: تمرة خیر من جرادة (ج ۴ ص۷۰) فی المحرم یقتل الجرادة

مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباس کا یہ اثر بھی منقول ہے "أدنی ما یصیبه المحرم الجراد، ولیس فیما دونھا جزاء، وفیھا تمرة" (ج ۴ ص۴۱۱، رقم ۸۲۵۰) باب الھر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لا کما نقله ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کرلیا ہو

حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ بارقی کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضة من طعام" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابو سلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "أنه حکم فی الجراد بتمرة" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عفی عنه

[3] ابو المہزم بتشدید الزاء المکسورة، التمیمی، البصری، اسمه یزید، وقیل: عبد الرحمٰن بن سفیان، متروك، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) —— تقریب التہذیب (ج ۲ ص۴۷۸، رقم ۱۵۰)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعّفوه، وھو بکنیته أشھر، روی عنه شعبة ثم ترکه، روی عنه حسین المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعّفه ابن معین، وقال النسائی متروك، قال ابن عدی: ما یرویه غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعتُ شعبة یقول: رأیت أبا المھزم ولو یعطی درھماً لوضع حدیثاً وقال أیضاً سمعتُ شعبة یقول: کان أبو المھزم مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لحدثه سبعین حدیثاً —— ھٰذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص۴۲۶، رقم ۱۰۷۹۰) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپ کے فرمان «فإنه من صید البحر» کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حیث یحل میتته، ولا یحتاج الی الذبح، قاله علی القاری[1]۔

واضح رہے کہ حدیثِ باب میں لفظِ "رِجْل" بکسر الراء وسکون الجیم ہے، وھو من الجراد کالجماعة الکثیرة من الناس[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الضبع یصیبها المحرم

"عن[3] ابن أبی عمار قال: قلت لجابر: الضبع، أصیدٌ ھی؟ قال: نعم، قال: قلت: آکلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم؟ قال: نعم" ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں "کفتار" اور اردو میں "ہنڈار" یا "بجو" کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہو اور اُسے محرم قتل کردے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے[4]۔ جو زیادہ سے زیادہ

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قال العلماء: إنما عدّہ من صید البحر لأنه یشبه صید البحر من حیث میتته ولما قیل من أن الجراد یتولد من الحیتان کالدیدان، ولا یجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قیمته اھ ولا یصح التفریع کما لا یخفی علی الثانی

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایتِ باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صحّ حدیث أبی داؤد والترمذی المذکور سابقاً کان ینبغی أن یجمع بین الأحادیث بأن الجراد علی نوعین بحری وبرّی، فیعمل فی کل منهما بحکمه

مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰة المصابیح (ج ۵ ص ۳۸۹) باب المحرم یجتنب الصید، الفصل الثانی ۱۲ مرتب

[2] کما فی مجمع البحار (ج ۲ ص ۲۹۵) ۱۲ م

[3] لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی، قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۷، رقم ۸۵۱) أقول: أخرجه النسائی فی سننه (ج ۲ ص ۱۹۸، کتاب الصید والذبائح الضبع) وابن ماجه فی سننه (ص ۲۳۳، ابواب الصید، باب الضبع) بتغییر یسیر فی اللفظ ۱۲ مرتب

[4] البتہ امام شافعی کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۹۷) فصل وأما بیان أنواعه ۱۲ مرتب

ایک بکری ہوگی[1]۔ حدیثِ باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبع کی حلت وحرمت حدیثِ باب میں " قلتُ : آکلها؟ قال : نعم " سے ضبع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو "کتاب الأطعمہ" کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں "کل ذی ناب من السباع" کو حرام قرار دیا گیا ہے[2]، اس کلیہ میں ضبع بھی داخل ہے[3]

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴۷) کتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الولید قال : غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا أن الناس قد أسرعوا إلى حظائرهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا لا يحل أموال المعاهدين إلا بحقها، وحرام عليكم الحمر الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير"

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الاطعمة باب ماجاء في أكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۳۰) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۷) کتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذی ناب من السباع ۔ وسنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الأطعمة، باب ماجاء في أكل السباع ۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۱۹۸) کتاب الصيد والذبائح باب تحريم أكل السباع ۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۲۱۳) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب وذی مخلب وسنن ابن ماجة (ص ۲۳۲) أبواب الصيد، باب أكل كل ذی ناب من السباع ۔ (باقی حاشیہ ص پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزیمہ بن جزءؓ کی مرفوع حدیث ہے "أو یأکل الضبع أحدٌ[1]" یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم[2] بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن "تحریم کل ذی ناب" والی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابو الدرداءؓ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذى نهبة وعن كل ذى مجثمة وعن كل ذى ناب من السباع" رواه احمد والبزار باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أسناده حسن۔

(٦) عن أبى أمامة قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا تحل لعاص، ألا وان الحمر الأهلية حرام وكل ذى ناب أو قال كل ذى ظفر، وفى رواية: وكل سبع ذى ظفر أو ناب . رواه الطبرانى فى الكبير فى حديث طويل تقدم فى الجنائز و فيه ليث بن أبى سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات ۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۹، ۴۰) کتاب الصید والذبائح، باب فى كل ذى ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "عبد الرزاق عن الثورى عن سهيل بن أبى صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فان قومك يأكلونها ـ أو نحو هذا ـ قال: إن قومى لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلىّ، فقلتُ لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أكل ذى ناب من السباع، فتركها أحب إلىّ قال: وبه يأخذ عبد الرزاق" (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۷) کتاب المناسك، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے "عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء فى أكل الضبع ـ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے "عن خزيمة بن جزء قال: قلتُ يا رسول الله! ما تقول فى الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟" (ص ۲۳۳) ابواب الصيد باب الضبع ۱۲ مرتب

[2] عبد الكريم بن أبى المخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصرى، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف الخ" تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)
ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) باب النهى عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۴۶، رقم ۵۱۴۲) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۳۷۶ تا ص ۳۷۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں[1]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ یحیی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازمؒ کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیثِ باب کو اصح قرار دیا ہے، بہرکیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے[2]۔

دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد[3] میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ "عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبع، فقال: هو صيد، ويجعل فيه كبش إذا صاده المحرم"

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے[4]۔ اور اس بنا پر لساماً اکل والا حصہ بڑھادیا۔

---

[1] اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں "ضبع" کی صراحۃً ممانعت موجود ہے "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضب والضبع وعن الكلب وكسب الحجام ومهر البغي (الدورقي) کنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) كتاب المعيشة، الضب ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۵۳۳) كتاب الأطعمة، باب في أكل الضبع ۱۲ م

[4] علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: "والصيد: ما جمع ثلاثة أشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالك له، ممتنعاً المغنی (ج ۳ ص ۵۰۶) باب الفدية وجزاء الصيد الفصل الرابع۔

معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیثِ باب میں "ضبع" کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحۃً ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ "صید" کی وجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظِ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے ؎

صيد الملوك أرانب وثعالب ... وإذا ركبت فصيدي الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حافظ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن[1] بن ابی عمار نقلِ حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقات کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیثِ باب صرف انہی سے مروی ہے اور "کل ذی ناب من السباع" والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن[3] ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفخ[4]"

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما صرح بہ الترمذیؒ[5] لیکن دو وجوہ سے اِسے قبول کرلیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے[6]، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیثِ ضعیف بھی مقبول

---

[1] عبد الرحمن بن عبد اللہ بن أبي عمار لکنہ ماعلمت بہ بأسًا۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص۵۹۱، رقم ۴۸۱۷) ۱۲ م

[2] قال الحافظ علاء الدین الترکمانی فی "الجوهر النقی" (۲-۲۲۵): حدیث النهی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشهور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضبع صید" لأنہ انفرد بہ عبدالرحمن بن أبی عمار، ولیس هو بمشهور بنقل العلم، ولا ممن یحتج بہ إذا خالفہ من هو أثبت منہ، کذا قال صاحب التمهید" معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۲) ۱۲ مرتب

[3] لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی- سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۰۸) رقم ۸۵۲) ۱۲ م

[4] هی موضع بمکۃ، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وهو أیضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث – مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص۱۰۷) ۱۲ م

[5] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعّفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرهما ولا نعرف هذا الحدیث مرفوعًا إلا من حدیثہ ۔ ۱۲ م

[6] تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیثِ ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص۸۵ و ۸۶) میں "احادیث کی تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الکاملة" للعلامة اللکنویؒ (ص۵۱ و ۵۲) نیز دیکھئے "التعلیقات الحافلة علی الأجوبة الفاضلة" للشیخ عبد الفتاح أبو غدّہ (ص۲۲۸ تا ص۲۳۸) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے[1]۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیثِ ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے

علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اور حافظ سخاویؒ نے "القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع" میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

(١) اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من انفرد من الکذابین والمتھمین بالکذب ومن فحش غلطہ۔

(٢) اس کا مضمون شریعت کے اصولِ ثابتہ میں سے کسی اصلِ معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یخترع بحیث لایکون لہٗ أصل أصلاً

(٣) أن لایُعتقد عند العمل بہٖ ثبوتہ، بل یعتقد الاحتیاط لئلا یُنسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب "الاجوبۃ الفاضلۃ" میں موجود ہے[2]۔

باب ما جاء فی کراھیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنّا نفعلہ[3]" بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متعدّد

---

[1] لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیرِ بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیثِ باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلۃ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک اور روایت سے ثابت ہوجاتا ہے "عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أدنی الحرم امسك عن التلبیۃ، ثم یبیت بذی طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلك"۔
امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے "باب الاغتسال عند دخول مکّۃ" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۴) کتاب المناسك ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے (ص ۳۶ تا ص ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

[3] ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی "فکنّا نفعلہ" (بغیر ہمزۃ الاستفہام) جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶۴، رقم ۱۴۳۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکۃ والنزول بھا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ صــ پر

آثار و روایات سے ثابت ہے[1]، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرکِ حاکم وغیرہ میں مروی ہے "ان عمر کان اذا نظر الی البیت قال: اللّٰھم أنتَ السّلام ومنکَ السّلام فحیّنا ربّنا بالسّلام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص[2] وسکت علیہ، چنانچہ اس موقعہ پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ "ولست أکرہ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ولا استحبہٗ ولکنہٗ عندی حسن[3]"

خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں،

امام طحاوی نے ترکِ رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث[4] سے استدلال کیا ہے

(حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۵) کے متن میں "أفکنّا نفعلہٗ" (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أفکنّا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار" سنن ترمذی کے حاشیہ "نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص۱۳۵، حاشیہ ۶) میں لکھا ہے "قولہ: فکنّا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار"۔ ملا علی قاری نے بھی "أفکنّا نفعلہ" کے الفاظ نقل کئے ہیں. مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص۳۱۸) باب دخول مکّۃ والطواف، الفصل الثانی ۔ بہرحال اگر روایت ہمزۂ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔

نسائیؒ اور ابوداؤدؒ کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت أیرفع یدیہ؟ قال: ماکنت أظن أن أحدًا یفعل ھٰذا إلا الیھود، حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ" (ج ۲ ص۳۲) کتاب مناسک الحج ترک رفع الیدین عند رؤیۃ البیت) اور ابوداؤدؒ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ؟ فقال: ماکنت أری أحدًا یفعل ھٰذا إلا الیھود قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکن یفعلہ" (ج ۱ ص۲۵۸، کتاب المناسک، باب فی رفع الید إذا رأی البیت) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا) [1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۴۲ و ۲۴۳، باب دخول مکۃ وبقیۃ أعمال الحج إلی آخرھا) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۸، باب مایقول إذا نظر إلی البیت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۳۲ و ۳۳، الدعاء عند رؤیۃ البیت) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ م

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۶) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں "لیس فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت شئ فلا أکرھہ ولا أستحبہ" تلخیص (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ مرتب

[4] یعنی "عن جابر بن عبد اللہ أنہ سئل عن رفع الأیدی عند البیت فقال: ذاک شئ یفعلہ الیھود، قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یفعل ذلک"۔ طحاوی (ج ۱ ص۳۳۱) باب رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے[1]۔

لیکن صاحبِ غنیۃ الناسک نے متعدد محققینِ حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ[2] اور ملا علی قاریؒ[3] کا بھی نام لیا ہے۔

قائلینِ استحباب مسندِ شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں " ترفع الأیدی فی الصلاۃ، وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ[4] " البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں[5]۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسلاً روایت کیا ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأی البیت رفع یدیہ وقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً وتکریماً وتعظیماً ومھابۃ، وزد من شرفہ وکرمہ ممن حجہ واعتمرہ تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرّاً[6]" لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل[7] بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہِ راست

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص۳۳۲) ۱۲ م

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۴۷) باب الإحرام ۱۲ م

[3] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف۔ الفصل الثانی ۱۲ م

[4] دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عابد السندی (ص۳۳۶، رقم ۸۶۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکۃ إلی فراغہ من مناسکہ ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے:

" أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حُدِّثتُ عن مِقْسم مولی عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: "ترفع الأیدی فی الصلاۃ وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ، وعشیۃ عرفۃ، والجمع، وعند الجمرتین وعلی المیّت" ۱۲ مرتب

[5] حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصلہ من خراسان أو الکوفۃ صدوق یھم، رُمی بالإرجاء، وکان فقیھاً من کبار التاسعۃ".

تقریب التہذیب (ج ۱ ص۲۹۶، رقم ۱۶۲)

ان کے بارے میں جارحین ومعدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" (ج ۲ ص۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

[6] مسند الامام الشافعی (ص۳۳۹، رقم ۸۷۴) ۱۲ م

[7] المعضل هو: ما سقط من اسنادہ اثنان فأکثر علی التوالی۔ تیسیر مصطلح الحدیث للدکتور محمود الطحان (ص۷۵) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبارِ مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حُدِّثت عن مکحول أنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأی البیت رفع یدیہ فقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً [1] الخ" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا [2]۔

انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفعِ یدین کو سنّت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحبِ غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابلِ استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب [3] کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی [4]" واللہ اعلم

بابُ ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ما سواھما

عن [5] أبی الطفیل قال: کنا مع ابن عباس ومعاویۃ لا یمرّ برکن إلا استلمہ فقال لہ ابن عباس: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یستلم إلا الحجر الأسود [6] والرکن الیمانی [7]۔" حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجرِ اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

---

[1] اخبار مکۃ (ج ۱ ص ۲۷۹) ما یقال عند النظر إلی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[2] ایک ابن جریجؒ اور مکحولؒ کے درمیان، دوسرا مکحولؒ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

[3] یعنی "سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ" ۱۲ م

[4] ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبتِ رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ارجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولی الجمع بینھما بأن یحمل الاثبات علی أوّل رؤیۃ والنفی علی کل مرۃ" مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین - ومسلم ج ۱ ص ۴۱۲) باب استحباب استلام الرکنین الیمانیین فی الطواف دون الرکنین الآخرین ۱۲ م

[6] وھو الذی فی رکن الکعبۃ القریب بباب البیت من جانب الشرق ویقال لہ الرکن الأسود، ارتفاعہ من الارض ذراعان وثلثا ذراع، وقال الأزھری: ارتفاعہ من الارض ثلاثۃ أذرع إلا اسبع أصابع - عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب

[7] حجرِ اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کرکے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے[1]۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقعہ مل جائے فبہا، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں[2]۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں[3]۔ البتہ امام ازرقیؒ نے "اخبارِ مکہ"[4] میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسلاً نقل کی ہے کہ "کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہٗ علیہ" غالباً اسی روایت کی بناء پر امام محمد سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے[5]۔

نیز امام ازرقی نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

---

[1] جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وھو قول ابن عمر وابن عبّاس وأبي ھریرۃ وأبي سعید وجابر وعطاء بن أبي رباح وابن أبي ملیکۃ وعکرمۃ بن خالد وسعید بن جبیر ومجاھد وعمرو بن دینار۔

البتہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقعہ نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۲۰ و۲۲۱) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر إلیہ إلا روایۃ عن محمد، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھئے منحۃ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۳۳۷ و ص۳۳۸) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدّ علیہ ۱۲ م

[5] چنانچہ صاحبِ البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأمّا الیمانی فیستحبّ ان یستلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ھو سنّۃ، وتقبیلہ مثل الحجر الأسود" (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "ثنا محمد بن مخلد نا الرمادی نا یحیی بن أبي بکیر أنا إسرائیل عن عبد اللّٰہ بن مسلم بن ھرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ" (ج ۲ ص۲۹۰) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے[۱]۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی ملکان موکّلان یؤمنان علی دعاء من یمرّ بھما و إن علی الاسود مالا یحصٰی"۔ رواہ الأزرقی[۲]، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔

فائدہ "اخبارِ مکہ" کے مؤلف امام ابوالولید أزرقیؒ[۳] امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں[۴]۔ اخبارِ مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں[۵]، ان کے دادا أحمد بن محمد الازرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے[۶]۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں[۷]۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں[۸]۔

---

[۱] مثلاً "عن مجاھد قال: من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ"۔

"عن مجاھد قال: مامن انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعو الا استجیب لہ"

اخبار مکۃ وماجاء فیھا من الآثار (ج ۱ ص۳۳۹) استلام الرکن الیمانی وفضلہ۔

یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکۃ (ج ۱ ص۳۴۱) باب مایقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب

[۳] ابن الندیم صاحب "الفہرست" نے ان کا نام ونسب اس طرح بیان کیا ہے:

"الأزرقی واسمہ محمد بن عبداللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبۃ بن الأزرق" مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱) ۱۲ مرتب

[۴] اس لئے کہ امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص۳) اور صاحبِ اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسی ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یظھر من کلام صاحب "العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین"، دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱ تا ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں: محمد بن عبداللہ .... أبو الولید الأزرقی المکّی مؤلف "اخبار مکۃ" حدث فیہ عن جماعۃ، منھم جدّہ أبو الولید أحمد بن محمد الأزرقی "مقدمہ اخبار مکہ (ص۱۱) ۱۲ مرتب

[۶] حوالۂ بالا ۱۲

[۷] وفی التہذیب: قال الحاکم أبو عبداللہ فی تاریخ نیسابور: ممن سمع منہ البخاری بمکۃ أبو الولید احمد بن محمد الأزرقی۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص۳) ۱۲ مرتب (باقی حاشیہ ص۱۲۲ پر)

باب ماجاء فی الصلاۃ بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف

"عن[1] جبیر بن مطعم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یا بنی عبد مناف: لا تمنعوا أحداً طاف بھذا البیت وصلّی أیّۃ ساعۃ شاء من لیل أو نھار" اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں[3] بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنًی متواتر ہیں اور مطلق ہیں[4]۔

ﻫ مثلاً دیکھئے "صحیح بخاری (ج ۱ ص۴۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا -"حدثنا احمد بن محمد المکی قال سمعت ابراھیم بن سعد" ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۶۰) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائی (ج ۲ ص۳۵) کتاب مناسک الحج، إباحۃ الطواف فی کل الاوقات - وابن ماجہ (ص۸۸) أبواب إقامۃ الصلوات والسنۃ فیھا، باب ماجاء فی الرخصۃ فی الصلاۃ بمکۃ فی کل وقت ۱۲ مرتب

[2] عطاءؒ، طاوسؒ، قاسمؒ، عروۃ بن الزبیرؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص۲۷۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، مجاھدؒ، سفیانِ ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص۲۷۱) ۱۲ م

[4] ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۸۲ و ۸۳) کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس وباب لا تتحری الصلاۃ قبل غروب الشمس وباب من لم یکرہ الصلاۃ إلا بعد العصر والفجر - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۱۸۱) باب من رخص فیھما اذا کانت الشمس مرتفعۃ - سنن نسائی (ج ۱ ص۶۹) النھی عن الصلاۃ بعد الصبح، والنھی عن الصلاۃ بعد العصر - سنن ابن ماجہ (ص۸۸) باب النھی عن الصلاۃ بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "عن حميد بن عبد الرحمٰن بن عوف أن عبد الرحمٰن بن عبد القاري أخبره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أناخ بذي طوى، فصلى ركعتين"[۱]

تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نكن نطوف بعد صلوٰة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب"[۲]۔

چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے "أنها قالت: إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلوٰة الفجر أو العصر فطف وأخّر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصلّ لكل أسبوع ركعتين"[۳]

---

[۱] اللفظ للموطا (ص۳۸۷) كتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً (ج۱ ص۲۲۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذي أيضاً في الباب تعليقاً

حافظؒ فرماتے ہیں: وقد رويناه بعلو في أمالي ابن منده من طريق سفيان ولفظه "ان عمر طاف بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذي طوى وطلعت الشمس صلى ركعتين" فتح الباري (ج۳ ص۳۹۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[۲] اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں "وروى أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر" عمدہ (ج۹ ص۲۷۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، اور حافظؒ فرماتے ہیں: وروى أحمد بإسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر" فتح الباری (ج۳ ص۳۹۱) ۔ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواه احمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسّنوا احاديثه" مجمع الزوائد (ج۳ ص۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب

[۳] مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو "بسم الله الرحمن الرحيم، في قوله تعالى: فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ" سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے "تم الجزء الثالث من الكتاب المصنف والحمد لله وحده ويتلوه كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج"۔

البتہ حافظؒ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور آگے فرماتے ہیں "وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج۳ ص۳۹۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج۹ ص۲۷۲ و۲۷۳) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو سعید خدریؓ کے اثر سے ہے "أنہ طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتی طلعت الشمس[1]"۔

چھٹا استدلال صحیح بخاری[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال وھو بمکۃ وأراد الخروج ولم تکن أم سلمۃ طافت بالبیت وارادت الخروج، فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا أقیمت الصلوٰۃ للصبح فطوفی علی بعیرك والناس یصلون، ففعلت ذلك ولم تصل حتی خرجت" یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتین حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہوسکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أیۃ ساعۃ" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کرلیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف ونماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں[3]۔

حدیثِ باب کا صحیح مفہوم اور زیرِ بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے[4]۔

باب ما جاء فی کراھیۃ الطواف عُریاناً

عن[5] زید بن أثیع قال: سألتُ علیاً بأیّ شئ بعثت؟ قال: بأربع، لا یدخل الجنّۃ إلّا نفس مسلمۃ ولا یطوف بالبیت عریان" نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ

---

[1] علامہ عینیؒ نے یہ روایت سننِ سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۲۲۰) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

[3] دیکھئے "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[4] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۵) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

[5] الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۂ براءت میں نازل شدہ احکام کا اعلان کردیں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا[1]

زید بن اُثیع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک "ولا یطوف بالبیت عریان ہے"، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہوکر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے[2]۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جارہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی "وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ"[3] سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے "یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ"[4] سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں سترِ عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے[5] اگر اس نے کشفِ عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۵) باب لا یطوف بالبیت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص۵۳۷ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ "وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ" (سورۂ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ اعراف آیت ۲۸ پ ۸۔ ۱۲ م

[4] سورہ اعراف آیت ۳۱ پ ۸۔ ۱۲ م

[5] علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں:

"قال شیخنا رحمہ اللہ: فإن قیل: إن ستر العورۃ فرض فی نفسہ، فکیف یکون واجباً للحج؟

قلت: لا منافاۃ بینھما، فإنہ قد یکون الشئ فرضاً فی نفسہ وواجباً لغیرہ اھ. یعنی أنہ اجتمع ھناک أمران: فرض وواجب، فمن طاف عریاناً ارتکب کبیرتین: ترک الفرض وترک الواجب" ۱۲ مرتب

[6] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۳۷۷) باب ذکر الحج، ودخول مکۃ، مسألۃ: قال: ویکون طاھراً فی ثیاب طاھرۃ۔ نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۶) باب لا یطوف بالبیت عریان ۱۲ مرتب

باب ما جاء فی الصلاة فی الکعبة

عن[1] بلال : أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلّی فی جوف الکعبة . قال ابن عباس لم یصلّ و لکنّہ کبّر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے[2] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے[3]

جمہور نے حضرت بلالؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلالؓ کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت نافی، والمثبِت مقدّم علی النافی۔

دوسرے حضرت بلالؓ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے۔ ایک حضرت بلالؓ، دوسرے حضرت اسامہ بن زیدؓ اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہؓ[4]، حضرت ابن عباسؓ ساتھ نہ تھے

---

[1] الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۳) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبة وقال البیہقی : وھذا الدخول فی حجتہ، وذکر ابن حبان دخولہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت مرّتین فی الفتح وفی حجة الوداع ، معارف السنن (ج ۶ ص۳۰۴ و ص۳۰۵) ۱۲ مرتب

[3] بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البیت فکبّر فی نواحیہ ولم یصلّ فیہ " (ج ۱ ص۲۱۸) کتاب المناسك، باب من کبّر فی نواحی الکعبة

اور حضرت فضل بن عباسؓ کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قام فی الکعبة فسبّح وکبّر ودعا واستغفر ولم یرکع ولم یسجد" (قال الهیثمی) "رواہ احمد والطبرانی فی الکبیر بنحوہ ورجالہ رجال الصحیح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۳) باب الصلوٰة فی الکعبة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال : دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت ھو واُسامة ابن زید وبلال وعثمان بن طلحة" الخ (ج ۱ ص۲۱۷) کتاب المناسك، باب اغلاق البیت ویصلی فی أیّ نواحی البیت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں حضرت ابن عباس رضؓ فرماتے ہیں أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج" اور حضرت اسامہ رضؓ آپؐ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلال رضؓ آپؐ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہ رضؓ اور حضرت عثمان ابن طلحہ رضؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا[2]، اس لئے اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہ رضؓ آپؐ کو نماز پڑھتے ہوئے نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں[3]۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

---

[1] (ج ۱ ص ۴۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوٰة فيها ۱۲ م

[2] چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۷) باب إغلاق البيت، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبہ ۱۲ مرتب

[3] عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين"..... رواه احمد والطبراني في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۳) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامه فسببه أنهم لما دخلوا الكعبة اغلقوا الباب واشتغلوا بالدعاء، فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرآه بلال لقربه ولم يره أسامة لبعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلوٰة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله بالدعاء، وجاز له نفيها عملاً بظنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم. شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة.

وزاد الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۳۷۵ ، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن بإغلاق الباب تكون الظلمة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الاعمدة ، فنفاها عملاً بظنه ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت اسامہ بن زیدؓ کو پانی لانے کا حکم دیا لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو[1]

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپؐ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا " ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؟ " تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ " جعل عمودين عن يساره وعمودًا عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه ، وكان البيت يومئذ على ستة أعمدة ثم صلى"[2]

---

[1] حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبری: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله لحاجة، فلم يشهد صلوٰته انتهى ويشهد له ما رواه أبوداؤد الطيالسى فى مسنده عن ابن أبى ذئب عن عبد الرحمٰن بن مهران عن عمير مولى ابن عباس عن اسامة قال: دخلتُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الكعبة فرأى صورًا فدعا بدلو من ماء فأتيته به فضرب به الصور، فهذا الاسناد جيد، قال القرطبى: فلعله استصحب النفى لسرعة عوده انتهى" فتح البارى (ج ۳ ص۳۷۵) باب من كبّر فى نواحى الكعبة

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی " عدم صلوٰۃ " کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوتے وقت وہ بھی آپؐ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبى صلى الله عليه وسلم وان النبى صلى الله عليه وسلم لم يصل فى الكعبة ولكنه لما خرج فنزل ركع ركعتين عند باب البيت ، رواه احمد وروى الطبرانى معناه فى الكبير، ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۳) باب الصلوٰة فى الكعبة

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ " عدم صلوٰۃ " کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ، اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں " جعل عمودًا عن يساره وعمودًا عن يمينه وثلاثة اعمدة وراءه " الخ (ج ۱ ص۷۲) كتاب الصلوٰة ، باب الصلوٰة بين السوارى فى غير جماعة ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[1]۔

اسی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

---

[1] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ:

"قال شیخنا رحمہ اللہ: وکان من الممکن ان یوفق بین روایتی الإثبات والنفی بالحمل علی تعدد الواقعتین، ولکن المحدثین لم یتوجھوا إلیہ ومالوا إلی الترجیح

قال الراقم: ولکن قال الزرقانی: أو أنہ دخل البیت مرتین، صلّی فی أحدھما ولم یصل فی الآخر قالہ المھلب ثم ذکر الزرقانی بعد بحث: فلا یمتنع أنہ دخل عام الفتح مرتین، ویکون المراد بالوحدۃ التی فی خبر ابن عیینۃ وحدۃ السفر لا الدخول، وعند الدارقطنی من طریق ضعیفۃ ما یشھد لھذا الجمع اھ معارف السنن (ج ٦ ص ۴۰۷ و ۴۰۸)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے:

"حدثنا الحسین بن اسماعیل ثنا عیسی بن أبی حرب الصفار ثنا یحیی بن أبی بکیر عن عبد الغفار بن القاسم، حدثنی حبیب بن أبی ثابت حدثنی سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت، فصلی بین الساریتین رکعتین، ثم خرج فصلی بین الباب والحجر رکعتین، ثم قال: ھذہ القبلۃ، ثم دخل مرۃ أخری فقام فیہ یدعو ثم خرج ولم یصل"۔

صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال البیھقی: ھذہ الروایۃ إن صحت ففیہ دلالۃ علی أنہ علیہ السلام دخل البیت مرتین فصلی مرۃ وترک مرۃ إلا أن فی ثبوت الحدیث نظرا"

سنن الدارقطنی مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص ۵۱) کتاب الصلوۃ، باب صلوۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۱، رقم ۱) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے:

"حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز ثنا وھب بن بقیۃ ثنا خالد، عن ابن أبی لیلی عن عکرمۃ بن خالد عن یحیی بن جعدۃ عن عبد اللہ بن عمر قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیت ثم خرج وبلال خلفہ، فقلت لبلال: ھل صلی؟ قال: لا، قال: فلما کان الغد دخل فسألت بلالاً ھل صلی؟ قال: نعم، صلی رکعتین، استقبل الجزعۃ وجعل الساریۃ عن یمینہ"

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال السھیلی فی الروض الأنف: سندہ حسن" اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہوسکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے[1]

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیثِ باب اور "وجعلت لی الارض مسجدا وطهورا[2]" سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض ونوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں[3]۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخلِ کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہوسکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن آپ نے اپنے عمل سے یہ بتادیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہٰذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلقِ صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہیے جو مفقود ہے، لہٰذا فرائض ونوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبة

"لولا[4] أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين"

---

[1] وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري - فتح الباري (ج ۳ ص۳۷۴) باب إغلاق البيت ويصلى في أيّ نواحي البيت شاء ۱۲ م

[2] في رواية جابر بن عبد الله، صحيح بخاري (ج ۱ ص۴۸) كتاب التيمم، قبيل باب إذا لم يجد ماءً ولا ترابًا ۱۲ م

[3] كما بيّن الترمذي في الباب، وقال الحافظ: "وقال المازري: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها ووجوب الاعادة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عبد البر وابن العربي، وعن ابن حبيب يعيد أبدًا، وعن أصبغ إن كان متعمدًا، وأطلق الترمذي عن مالك جواز النوافل، وقيده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشرع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكأنه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباري (ج ۳ ص۳۷۴) باب إغلاق البيت ويصلي في أيّ نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۵) كتاب المناسك، باب فضل مكة وبنيانها۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۹ و۴۳۰) كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار

کعبۂ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیقِ آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیتِ معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اِسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اُٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اِسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانیٔ اوّل قرار دیا ہے[1] لیکن راجح یہی ہے کہ وہ بانیٔ اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازِ بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ[2]" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اِسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دستِ مبارک سے رکھا، ابتک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا[3]

---

[1] حافظ ابن کثیرؒ کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱۶) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِیْمَ مَكَانَ الْبَیْتِ الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۲ و ص ۱۷۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعَهِدْنَاۤ اِلٰۤى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِیْلَ الآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ بقرہ آیت ۱۲۷ پ ۱ - ۱۲ م

[3] نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کردی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے مقابلہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے کما بیّنا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) ۱۲ مرتب

حدیثِ باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرمادیا کہ زمانۂ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر وہ کوئی خلفشار پیدا کردیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جارہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

(۹) نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہدِ خلافت میں کعبہ کو از سرِ نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اُسے بناءِ ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

(۱۰) دسویں بار اُسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے کئے ہوئے اضافے کو چھوڑ کر پھر اُسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر حطیم باہر رہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہوگیا[۱]۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچۂ سلاطین بن کر نہ رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کردیا[۲] اس وقت سے اب تک کعبۂ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آرہا ہے، مرمتیں تو اگرچہ بارہا ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے[۳]۔

---

[۱] کعبۂ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۴۳ تا ۱۵۱) سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "حکی ابن عبد البر وتبعہ عیاض وغیرہ عن الرشید أو المہدی أو المنصور أنہ أراد أن یعید الکعبۃ علی ما فعلہ ابن الزبیر، فناشدہ مالک فی ذلک، وقال: أخشی أن یصیر ملعبۃ للملوک، فترکہ" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۸) باب فضل مکۃ وبنیانہا ۱۲ مرتب

[۳] اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔

ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے ؎

بنی بیت رب العرش عشر فخذہم ۔۔۔ ملائکۃ[۱] اللہ الکرام وآدم[۲]

فشیث[۳] وابراہیم[۴] ثم عمالق[۵] ۔۔۔ قصی قریش[۶] قبل ہذین جرہم[۶]

وعبد[۹] الالہ بن الزبیر بنی کذا ۔۔۔ بناء لحجاج وہذا متمم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال حدیثِ باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کر دینا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحِجر

عن علقمة بن أبي علقمة عن أبيه" ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے[1] جبکہ نسائی[2] کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثني علقمة بن أبي علقمة عن أمه عن أبيه" اور ابوداؤد[3] میں سند اس طرح ہے "عن علقمة عن أمه" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمہ اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ[4] ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے[5]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۵) بحوالہ التفسیر جمل۔ سنہ ۱۰۳۹ھ میں سیلاب سے بیت اللہ شریف کو بہت نقصان پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنى الكعبة أملاك، آدم، ولده	شيث، فإبراهيم، ثم العمالقة
وجرهم، قصى، مع قريش، وتلوهم	هوابن زبير ثم حجاج لاحقه
ومن بعد هذا قد بنى البيت كله	مراد بنى عثمان فشيد رونقه

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۷۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکة المکرمة (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمة بن أبي علقمة عن أمه عن أبيه" مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۷۶) ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوٰۃ فی الحجر ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحبّ أن أدخل البيت فأصلّی فیہ " اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبارِ مکہ"[۱] میں حضرت سعید بن جبیرؒ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے " أن عائشة سألت النبي صلی اللہ علیہ وسلم أن یفتح لها الباب لیلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالمفتاح إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: یا رسول اللہ! إنها لم تفتح بلیل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البیت قصرت بهم النفقة، فترکوا بعض البیت فی الحجر فادخلی الحجر فصلّی فیہ"۔

ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپؐ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی فأدخلنی الحجر وقال: صَلِّی فی الحجر إن أردتِ دخول البیت فإنما هو قطعة من البیت، ولکن قومك استقصروه حین بنوا الکعبة فأخرجوه من البیت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۴] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: " أما أمة فاسمها مرجانة، ذکرها ابن حبان فی الثقات " عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۸) باب فضل مکة وبنیانها ۱۲ مرتب

[۵] حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی " عن أمه " کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمه" کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۰) باب فضل مکة وبنیانها۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۸) باب فضل مکة وبنیانها ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] (ج ۱ ص ۳۱۵) الجلوس فی الحجر وما جاء فی ذلك ۱۲

کبھی حطیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے[1]، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہا السلام کی قبریں ہیں کما ہو المعروف[2]، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[3]، اور خالد بن عبدالرحمٰن بن خالد بن سلمہ المخزومیؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے[4]۔

پھر حطیم کو حطیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس کانوا یحطمون هنالك بالأیمان[5]" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو "حطیم" کہا جانے لگا[6]۔

"حجر" کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ حطیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جزء ہے یا نہیں[7]؟

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۱۶ و ۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں : " ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر" الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص۱۲۵) ذکر خبر ولد إسمعیل بن إبراهیم ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں : " قال: رأیت عمر بن عبد العزیز فی الحجر فسمعته یقول: شکا إسمعیل علیه السلام إلی ربه عزوجل حر مکة فأوحی الله تعالی إلیه أنی أفتح لك باباً من الجنة فی الحجر، یجری علیك منه الروح إلی یوم القیمة وفی ذلك الموضع توفی "۔

نیز صفوان بن عبداللہ بن صفوان جمحی کہتے ہیں : " حفر ابن الزبیر الحجر فوجد فیه سفطا من حجارة خضر فسأل قریشاً عنه فلم یجد عند أحد منهم فیه علماً، قال: فأرسل إلی عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر إسماعیل علیه السلام فلا تحرکه، قال فترکه"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مکة وماجاء فیها من الآثار" (ج ۱ ص۳۱۲) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم پیچھے "الکامل لابن الاثیر" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[4] أخبار مکة (ج ۱ ص۳۱۲) ذکر الحجر ۱۲ م

[5] کذا ذکر الأزرقی عن ابن جریج فی أخبار مکة (ج ۲ ص۲۴ ماجاء فی الحطیم وأین موضعه) ولکنه ذکر عنه أن الحطیم مابین الرکن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[6] حطیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص۱۳۹ و ۱۴۰، مادۂ "حطم") ۱۲ م

[7] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۸ و ۲۱۹) باب فضل مکة وبنیانها۔ واضح رہے کہ "حجر" کا اطلاق حطیم پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہرحال مصلّی کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہورہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصّہ کا استقبال نہ ہورہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبالِ قبلہ کی شرط دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہے[1] جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جُز ہونا اخبارِ آحاد[2] سے ثابت ہے جو ظنّی ہیں۔ لہٰذا حجر کا بیت اللہ کا جُز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے استقبالِ قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہوسکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔[3] پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والرکن والمقام

عن[4] ابن عباس قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بیاضًا من اللبن، فسوّدته خطایا بنی آدم" اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

---

[1] چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالیٰ "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ" (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ ۲ - م) قال بعض المفسرین: معنی الشطر الوسط، فمعناه فول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الکعبة، فإنها واقعة فی وسط المسجد الحرام، وإلیه مال القاضی البیضاوی، وأخرج ابن أبی حاتم عن رفیع قال: شطره تلقاءه بلسان الحبش، فالمراد بالمسجد الحرام هو الکعبة"

پھر آگے چل کر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: "وفی الباب أحادیث کثیرة أغنانی شهرتها عن ذکرها ههنا"

دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص۶۵) باب شروط الصلاة، استقبال القبلة۔

نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن رشد رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "اتفق المسلمون علی أن التوجه نحو البیت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالیٰ "وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" أما إذا أبصر البیت فالفرض عندهم هو التوجه إلی عین البیت، ولا خلاف فی ذلك"

بدایة المجتهد ونهایة المقتصد (ج ۱ ص۸۰) الباب الثالث من الجملة الثانیة فی القبلة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] مثلاً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثِ باب ۱۲ م

[3] دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص۲۱۹) باب فضل مکة وبنیانها۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۸ و ۲۱۹) ۱۲ مرتب

[4] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة أحد سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۶، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منعکس ہو گئی اور احادیثِ صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں[1] اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانۂ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں[2]

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا[3]

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدين على الحديث الماضى، فقال: كيف سوّدته خطايا المشركين ولم تبيضه طاعات أهل التوحيد، وأجيب بما قال ابن قتيبة: لو شاء الله لكان ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد يصبغ ولا ينصبغ على العكس من البياض"۔ (ج ۳ ص ۳۷۰) باب ما ذكر فى الحجر الأسود ۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: " ويقول شيخنا (الأنور): ولا يلزم ما يقال: انه كيف لا يبيضه حسناتهم وسوّدته خطاياهم لأن النتيجة تابعة للأخس الأرذل دائماً "۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۱) ۱۲ م

[3] چنانچہ اخبارِ مکہ میں بناءِ کعبہ سے متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں " فلما وضع جبريل الحجر فى مكانه وبنى عليه إبراهيم وهو حينئذ يتلألأ تلألؤاً من شدة بياضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً، قال: فكان نوره يضئ إلى منتهى أنصاب الحرم من كل ناحية من نواحى الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحريق مرة بعد مرة فى الجاهلية والإسلام، فأما حريقه فى الجاهلية فانه ذهبت امرأة فى زمن قريش تجمر الكعبة، فطارت شرارة فى أستار الكعبة، فاحترقت الكعبة واحترق الركن الأسود، واسودّ وتوهنت الكعبة، فكان هو الذى هاج قريشاً على هدمها وبنائها، وأما حريقه فى الإسلام ففى عصر ابن الزبير أيام حاصره الحصين بن نمير الكندى، احترقت الكعبة واحترق الركن فتفلق بثلاث فلق حتى شد شعبة بن الزبير بالفضة، فسواده لذلك " (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) ما ذكر من بناء إبراهيم الكعبة ۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبارِ مکہ (ج ۱ ص ۱۹۸) باب ما جاء فى حريق الكعبة ۔ و (ج ۱ ص ۲۱۹) باب ما جاء فى بناء ابن الزبير الكعبة ۔ و (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) ما جاء فى فضل الركن الأسود ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہلِ جاہلیت حجرِ اسود کو ہاتھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہوگیا، اس بارے میں امام ازرقی رحمہ اللہ نے "اخبار مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنیً[2]

عن[3] حارثة بن وهب قال: صلّيتُ مع النبيّ صلى الله عليه وسلم بمنىً آمن

[1] مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ "اخبار مکہ" (ج ۱ ص ۳۲۲ تا ۳۲۹، باب ما جاء فی فضل الرکن الاسود) میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے:

(۱) عطاء ابن ابی رباح فرماتے ہیں: "الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما مسّه من الأنجاس لكان كما نزل"۔

(۲) عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں: "كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه"۔

(۳) عبداللہ بن عمرو بن العاص ہی سے مروی ہے: "لولا ما مسّه من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما مسّه ذو عاهة إلا برأ"۔

(۴) عثمان کہتے ہیں: "أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري عليه الماء -م) ياقوت الجنة وكان أبيض يتلألأ، فسوّده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه"

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب وهو لا يشعر ما مسّه أجذم ولا أبرص إلا برأ"۔

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "انجاس" سے معنوی و حکمی ناپاکیاں مراد ہیں، اس لئے ظاہری میل کچیل کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "انجاس" سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپاکیاں مراد ہوں ۱۲ م

[2] مِنىً بالكسر والتنوين، في درج الوادي الذي ينزله الحاج ويرمي فيه الجمار، من الحرم، سمّي بذلك لما يمنى به من الدماء أي: يراق، قال الله تعالى: "مِن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ"، وقيل: لأن آدم عليه السلام تمنّى فيها الجنة، قيل: مِنى من مهبط العقبة إلى محسّر، وهو مذكّر مصروف، وقال ابن الأعرابي: أمنى القومُ ومنى الله الشيءَ: قدّره، وبه سمّي مِنىً، وقال ابن شُميل: سُمّي منىً لأن الكبش مُنِيَ به أي ذُبح. وهي بُلَيدة على فرسخ من مكة طولها ميلان" وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۹۸) ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه النسائي في سُننه (ج ۱ ص ۲۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى — وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۲۷۰) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة، والبخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵) كتاب المناسك باب الصلاة بمنى ۱۲ م

ما کان الناس و أکثرہ رکعتین[1] " مطلب یہ کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا[2] " کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت حالتِ خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ ہیں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا[4]، اِس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیانِ ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ

---

[1] مطلب یہ کہ ہیں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابلہ میں سب سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ " آمن ما کان الناس و أکثرہ " میں " آمن " أمن سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کی اضافت " ما کان الناس " کی طرف ہو رہی ہے اور " ما کان الناس " میں " ما " مصدریہ ہے پھر " آمن " " صلیت " کی ضمیر سے حال واقع ہے اور " أکثرہ " کا عطف " آمن " پر ہے اور ضمیر مجرور " ما کان الناس " کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۱)۔

علامہ سندھیؒ نقل کرتے ہیں: "قال أبو البقاء: آمن و أکثر منصوبان نصب الظرف، والتقدیر: " زمن آمن ما کان الناس " فحذف المضاف و أقیم المضاف إلیہ مقامہ " حاشیۂ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۲۱۳) کتاب تقصیر الصلاۃ فی السفر، باب الصلاۃ بمنیٰ ۱۲ مرتب

[2] پوری آیت اس طرح ہے " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا " (سورہ نساء آیت ۱۰۱ پ ۵) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۴۱ تا ۴۳)۔

اور حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: " وأما قولہ تعالیٰ: (اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا) فقد یکون ھذا خرج مخرج الغالب حال نزول ھذہ الآیۃ، فإن فی مبدأ الاسلام بعد الھجرۃ کان غالب أسفارھم مخوفۃ، بل ما کانوا ینھضون إلا إلی غزو عام أو فی سریۃ خاصۃ، وسائر الأحیان حرب للإسلام وأھلہ، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو علی حادثۃ فلا مفھوم لہ، کقولہ تعالیٰ (وَلَا تُکْرِھُوْا فَتَیٰتِکُمْ عَلَی الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا) وکقولہ تعالیٰ (وَرَبَآئِبُکُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِکُمْ مِّنْ نِّسَآئِکُمْ) الآیۃ۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۳۲۴، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[4] کما فی حدیث حارثۃ بن وھب فی الباب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہلِ مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین، لہٰذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں[1]۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی[2] جیسا کہ آپ کا معمول تھا[3]، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسکِ حج میں سے تھا اور اہلِ مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلّی بنا رکعتین" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہانتک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے نہ محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا[4]۔

امام مالکؒ نے موطأ[5] میں نقل کیا ہے "أن عمر بن الخطاب لمّا قدم مكة صلّى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا أهل مكة، أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر" اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: "ثم صلّى عمر بن الخطاب ركعتين بمنىٰ ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً"۔ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علیٰ سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علیٰ سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ م

[2] دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۴ ص ۱۱۲ و ۱۱۳) باب تقصیر الصلاۃ بمنیٰ ۱۲ م

[3] چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے "قال: غزوت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلّي إلّا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد: صلوا أربعاً فإنا قوم سفر" (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الصلاۃ، باب متی یتم المسافر ۱۲ مرتب

[4] معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۱۲) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

[5] (ص ۴۲۹) کتاب الحج، صلاۃ منیٰ ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اِتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ عدمِ ذکرِ شئ عدمِ شئ کو مستلزم نہیں[1]

ایک جواب[2] یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہلِ منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں[3] واللہ اعلم

فائدہ مناسکِ حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہٖ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں[4]، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے[5]۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرا میں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرا میں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۳) بزیادۃ دایضاح ۱۲ م

[2] یہ جواب زیادت دایضاح کے ساتھ امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ (ج ۷، ص۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاۃ، باب الصلاۃ بمنی ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ موطا امام مالک میں وہ فرماتے ہیں: "و إن کان أحد ساکناً بمنی مقیماً به فإن ذلك یتم الصلاۃ بمنیٰ" (ص۲۴۹) کتاب الحج، صلاۃ منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکّہ سے منی وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطأ عن وجه الموطا (ص۲۲۶)، رقم الحاشیہ ۱۲) صلوٰۃ منیٰ یوم الترویۃ والجمعۃ بمنی وعرفۃ۔ نیز دیکھئے جزء حجۃ الوداع (ص۲۰۱) اختلافهم فی أن القصر والجمع بعرفۃ ومنیٰ للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج إلی منیٰ والمقام بها) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "صلّی بنا رسول الله صلی الله علیه وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا إلی عرفات" ۱۲م

[5] کما فی روایة أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (ای صلاۃ الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاۃ" سنن ابن ماجہ (ص۱۰۲) باب ماجاء فی الصلاۃ فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات[1] والدعاء فیہا

عن[2] عائشة قالت: کانت قریش ومن کان علیٰ دینہا وہم الحمس یقفون بالمزدلفة، یقولون: نحن قطین اللہ، وکان من سواہم یقفون بعرفة، فأنزل اللہ تعالیٰ «ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ» "حُمْسٌ" "اَحْمَسُ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت وشدت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنانہ جدیلہ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ[3]، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے[4]، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

---

[1] ہو علم للموقف وہو منصرف إذ لا تأنیث فیہا، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بہذا الاسم إما لأنہا وصفت لإبراہیم علیہ الصلاة والسلام، فلما بصرہا عرفہا، أو لأن جبریل علیہ الصلاة والسلام حین کان یدور بہ فی المشاعر أراہ إیاہا فقال: قد عرفت، أو لأن آدم علیہ الصلاة والسلام ہبط من الجنة بأرض الہند وحواء علیہا السلام بجدة فالتقیا ثمہ فتعارفا، أو لأن الناس یتعارفون بہا، أو لأن إبراہیم صلی اللہ علیہ وسلم عرف حقیقة رؤیاہ فی ذبح ولدہ ثمہ، أو لأن الخلق یعترفون فیہا بذنوبہم أو لأن فیہا جبالاً، والجبال ہی الأعراف وکل عال فہو عرف» عمدة القاری (ج ۱۰ ص۲) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ۱ ص۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص۱۰۴)-

حدودِ عرفات کے بارے میں مجاہدؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: «حد عرفة من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلی أجبال عرنة إلی الوصیق إلی ملتقی الوصیق إلی وادی عرنة» اخبار مکہ (ج ۲ ص۱۹۴) ذکر عرفة وحدودہا والموقف بہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص۶۴۸ وص۶۴۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قولہ ثم أفیضوا من حیث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۰۰ و۴۰۱) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[3] تشریح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب

[4] مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۰) باب الوقوف بعرفة - وفتح الباری (ج ۳ ص۴۱۲) ۱۲ م

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے " نحن قطین اللہ " یعنی " سُکّان اللہ " اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا " ثُمَّ اَفِیضُوا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ[1] " یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

" قَطِینٌ " " قاطن " کی جمع ہے جو قَطَنَ بالمکان (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے[2]۔
واللہ أعلم

باب ماجاء أنّ عرفة كلها موقف

عن علیٍّ[3] بن أبي طالب قال: وقف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرفة فقال: هٰذه عرفة وهو الموقف، وعرفة كلها موقف " امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عُرَنہ[4] اور مزدلفہ میں وادی محسّر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا[5]۔

---

[1] سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ۲ - ۱۲ م

[2] جامع الأصول (ج ۳ ص۲۳۴ و۲۳۵) الباب الخامس فی الوقوف، رقم ۱۵۲۰ - ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲٦۷) کتاب المناسك، باب الصلاۃ بجمع، باختصار - و ابن ماجة فی سننه (ص۲۱٦) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

[4] " عُرَنَة " (بضم العین وبفتح الراء والنون) بروزنِ " هُمَزَة " - قال الأزهری: بطن عرنة وادٍ بحذاء عرفات وقال غیره: بطن عرنة مسجدُ عرفة والمسیل کلّه " معجم البلدان (ج ۴ ص۱۱۱ طبع: دار صادر بیروت)
واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ نمرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رُخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ " حج ومقاماتِ حج " (ص۹۵) بتغیّر ۱۲ مرتب

[5] امام مالکؒ سے بطنِ عُرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔
حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والأوجه عندی أن المرجح هی الروایة الأولی وإن كانت عامة نقلة المذاهب حكوا عنه الروایة الثانیة فقط، لأن عامة فروعه علی الأولی كما تقدم عن الدردیر وهو ظاهر كلام الباجی إذ لم یذكر الروایة الثانیة وإلیه یشیر ما تقدم عن شرح الخرشی فی بیان المسجد، و فی شرح اللباب هٰذا قول ضعیف ینسب إلی الامام مالك حیث قال: قال مالك: هی من عرفة حتی لو وقف بها أجزاه وعلیه دم كذا روی القاضی أبو الطیب عن مالك، وهٰذا خلاف مذهب الفقهاء جمیعًا، ونص أصحابه أنه لا یجوز أن یقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ اوجز المسالك (ج ۳ ص۵۲۸) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔
وادیٔ محسّر کے بارے میں امام مالکؒ کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عُرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا[۱] لیکن صاحبِ بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا[۲]۔ لیکن بطنِ عُرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق[۳]۔

حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[۴] میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عُرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحبِ بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں[۵]۔ لہذا بطنِ عُرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلقِ قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد[۶] کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جزء ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عُرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لأن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

ثمّ أتی جمعًا[۷] یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے[۸]۔

---

[۱] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم أنّ ظاهر كلام القدوری والهداية وغيرهما فی قولهم مزدلفة كلها موقف إلّا وادی محسّر وكذا عرفة كلها موقف إلّا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف فی منی، سواء قلنا أن عرنة ومحسّرًا من عرفة ومزدلفة أولا"۔
فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۳) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[۲] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۳۶) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

[۳] اس لئے کہ صاحبِ بدائع نے "عرفات کلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادی محسّر" اور "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسّر" کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اوّل الذکر روایت میں "محسّر" کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عُرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۶ ص۴۲۲) ۱۲

[۵] چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ" سورۂ بقرہ آیت ۱۹۸ پ ۲-۱۲م

[۶] دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۱تا۶۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحدیث التاسع والثلاثون ۱۲ م

[۷] بفتح الجيم وسكون الميم هی المزدلفة وسُمّی به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيها مع حواء عليها السلام وازدلف إليها أی دنا منها، أو لأنه يجمع فيها بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أی يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزتلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالًا لأجل الزای۔"
عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۷) باب الوقوف بعرفۃ ۱۲ مرتب

[۸] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفی كلام الطحاوی أن للمزدلفة ثلاثة أسماء۔ المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۳) باب الاحرام ۱۲ م

"فلمّا أصبح أتی قُزَحَ" قُزح قاف کے ضمہ کے ساتھ بروزن "زُفَر" ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے[۱]

"ثمّ أفاض حتی انتهی إلی وادی مُحَسِّر[۲]" عام طور پر مشہور ہے کہ وادئ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا[۳]، لیکن علامہ دسوقیؒ نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادئ محسّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا[۴]۔

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ وادئ محسّر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کرلیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو "وادی النار" بھی کہتے ہیں[۵]،

"فقرع[۶] ناقتہ فخبّت[۷] حتّی جاوز الوادی فوقف" وادی محسّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

---

[۱] قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] المُحَسِّر: بضم المیم وفتح الحاء المهملة وتشدید السین المهملة وکسرها، هو وادٍ بین مزدلفة ومنًی. وقال بعضهم: ما صبّ منه فی المزدلفة فهو منها وما صبّ منه فی منًی فهو منها وصوّب به بعضهم، وسُمّی بذلك لأنه حسر فیه فیل اصحاب الفیل أی أعیا، وقیل: لأنه یحسر سالکیه ویتعبهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۲ و ۴۲۴) ۱۲ مرتب ۔

[۳] چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "هٰذا ملخص ما ذکره ابن کثیر والرازی والقرطبی والزمخشری والسیوطی والآلوسی وغیرهم من المفسرین، ولم أجد من صرّح منهم بأن ذلك کان فی وادی محسّر إلا ما قاله المحب الطبری کما أسلفناه منه" معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۳) ۱۲ مرتب

[۴] معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲۲ و ۴۲۳) ۱۲ م

[۵] عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱) باب من قدّم ضعفة أهله فیقفون بالمزدلفة ۱۲ م

[۶] یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

[۷] یہ "خبب" سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو "خبب" کہتے ہیں کما فی فقہ اللغۃ (ص ۲۰۱) فصل فی ترتیب عدو الفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیئے[۱]۔

ثم أتاه رجل فقال: یا رسول اللہ إنی أفضت[۲] قبل أن أحلق قال: إحلق ولا حرج أو قصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: یا رسول اللہ انی ذبحت قبل أن أرمی، قال: إرم ولا حرج"۔ یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

① رمی ② قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طوافِ زیارت[۳]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے[۴]۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب

پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

---

[۱] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مرّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالحِجر، قال: لا تدخلوا مساکن الذین ظلموا انفسهم أن یصیبکم ما أصابهم إلا أن تکونوا باکین، ثم قنّع رأسه وأسرع السیر حتی جاز الوادی" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحِجر۔

امام شافعیؒ نے وادی محسر میں آپؐ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "یجوز أن یکون فعل ذلك لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادیٔ محسر میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تیز چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیاطین کا ٹھکانا تھی اس لئے آپؐ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپؐ نے وہاں سے جلد گذر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲) ۱۲ مرتب

[۲] میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

[۳] دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۲۴) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء علی أن هذا سنّة الحج" بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۵۷) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الحلق والتقصیر ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں[1]

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدّم کیا تو اس پر دَم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدّم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طوافِ زیارت کو رمی پر مقدم

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص۴۴۵) میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اِسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے، خواہ ترتیب عامدًا توڑی گئی ہو یا ناسیًا یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ کی عبارت سے امام ابوحنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: " من قدم نسکًا علی نسك كأن حلق قبل الرمی او نحر القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعلیہ دم عند أبی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ " (ج ۴ ص۴۱ و ۴۲) باب الطواف ۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عامدًا ہو یا ناسیًا یا جاہلاً ۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دمِ جنایت ہے دیکھئے "منحۃ الخالق علی البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص۲۴) باب الجنایات

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں ۔

الجامع الصغیر (ص۱۳۳ و ص۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی " قارن حلق قبل أن یذبح " کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دمِ جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ سرخسیؒ (ج ۴ ص۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمہ الدم بالتقدیم والتاخیر" بیان کیا گیا ہے ۔ مؤطا امام محمدؒ میں بھی امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں " قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ أنہ قال: لا حرج فی شئ من ذلك " (ص۲۳۵) باب من قدم نسکا قبل نسك ۔ فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: " والدم الذی یجب عندھما دم القران لیس غیر لا للحلق قبل أوانہ " (ج ۲ ص۲۵۵) باب الجنایات ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو چاہیئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے۔[1]

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دَم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قولِ مشہور ہے، اور اُن کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیمِ حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔[2]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اِن مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دَم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو۲ روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں[3]۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔[4]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طوافِ زیارت میں نہیں، طوافِ زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقر کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن أول نسکنا فی ھذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق"۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طوافِ زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے مبسوط (ج ۴ ص ۶۲) باب رمی الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے اس کو "غریب" کہا ہے۔ دیکھیے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹۰) باب الاحرام ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۴۸، باب صفۃ الحج، فصل: وفی یوم النحر أربعۃ اشیاء۔ وفصل: فإن قدّم الإفاضۃ علی الرمی) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے شرحِ نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ ۱۲ م

[3] وھو المذھب، نصّ علیہ، وعلیہ أکثر الأصحاب، وجزم بہ فی المحرر، والوجیز وغیرھما۔ وقدمہ فی الفروع والرعایتین والحاویین وغیرھم۔ وصححہ فی التصحیح وغیرہ۔ واختارہ ابن عبدوس فی تذکرتہ وغیرہ "الإنصاف" (ج ۴ ص ۴۲ باب صفۃ الحج) طبع داراحیاء التراث العربی ۱۴۰۰ھ ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامداً چھوڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً بہرصورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۴۲) وراجع للتفصیل، والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۴۴۸ و ص ۴۴۹) باب صفۃ الحج، فصل وفی یوم النحر اربعۃ اشیاء ۱۲ مرتب

بہرحال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدمِ وجوبِ ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب میں "أحلق ولا حرج" اور "ارم ولا حرج" سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: "ما سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شیئا قبل شئ إلا قال: "لا حرج لا حرج"[1]"

امام ابوحنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: "من قدّم شیئاً من حجّہ أو أخّرہ فلیہرق لذلک دماً"[2] اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف[3] ہے لیکن طحاوی[4] میں یہ اثر سندِ صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدّم من حجّہ نسکاً قبل نسک۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاءہ رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمی، قال: إرم ولا حرج، قال: فما سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: إفعل ولا حرج" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸ کتاب العلم باب الفتیا وهو واقف علی ظهر الدابة وغیرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمن حلق قبل أن یذبح ونحوه فقال: لا حرج لا حرج" جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) الباب الثامن فی التحلل وأحکامه، الفصل الاول فی تقدیم بعض أسبابه علی بعض، رقم الحدیث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۶) باب فی من قدّم شیئاً قبل شئ فی حجّہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ابن ابی شیبہ نے یہ روایت "حدثنا سلام بن مطیع أبو الأحوص عن إبراهیم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس" کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

[3] اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "لا باس به" دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۵۶۴، باب الفتیا علی الدابة عند الجمرة) لیکن حافظؒ ہی نے الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایۃ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو "حسن" اور طحاوی کی سند کو "احسن منہ" قرار دیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۱، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۳۶۰) باب من قدّم من حجّہ نسکاً قبل نسک ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ بھی " لاحرج " والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں " لاحرج " سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھالیا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ[1] میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: " سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو بین الجمرتین عن رجل حلق قبل أن یرمی قال: لاحرج، وعن رجل ذبح قبل أن یرمی قال: لاحرج، ثم قال: عباد اللہ! وضع اللہ عزّ وجلّ الحرج والضیق وتعلّموا مناسککم فانہا من دینکم " اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں[2] اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو " لاحرج " کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیٔ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں[3] جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بنصِ قرآنی[4] جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

---

[1] (ج ۱ ص۳٦۰) باب من قدم من حجہ نسکا قبل نسک ۱۲ م

[2] حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: " خرجت مع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم حاجًّا، فکان الناس یأتونہ، فمن قال: یا رسول اللہ سعیت قبل أن أطوف، او قدمت شیئًا أو أخرت شیئا، فکان یقول: لاحرج، لاحرج، إلاعلی رجل اقترض عرض رجل مسلم وھو ظالم فذلک الذی حرج وھلک " ابوداؤد (ج ۱ ص۲۷٦) باب من قدم شیئا قبل شیٔ فی حجہ۔

اس روایت میں " لاحرج، لاحرج إلاعلی رجل اقترض عرض رجل مسلم " الخ کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ " لاحرج " سے مراد " لا إثم " ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[3] حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں " لاحرج " والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳٦۰) باب من قدّم من حجہ نسکا قبل نسک ۱۲ مرتب

[4] وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ " سورہ بقرہ آیت ١٩٦ پ۲۔ ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔[1]

حجۃ الوداع کے موقعہ پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ مناسک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور "لاحرج" جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدمِ گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسکِ حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاوی رحؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر " وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰی يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ " سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیم نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیم حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔[2]

فائدۂ مہمہ واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتبِ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فساد عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن " کتاب الحجۃ علی أھل المدینۃ " میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: " عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاجّ فيحلق رأسهٗ قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شئ عليه " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔[4] اگر امام ابوحنیفہؒ

---

[1] کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرۃ، باب قول اللہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً الخ ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدّم من حجّہ نسکاً قبل نسک) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۳۷۱) باب الذی یجھل فیحلق رأسہٗ قبل أن یرمی جمرۃ العقبۃ ۱۲ م

[4] گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے:۔

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: " فجاء رجل فقال: یارسول اللہ لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال: إرم ولاحرج، وقال آخر: یارسول اللہ لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولاحرج " مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسک ۱۲ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إلیہ رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دَم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متعمّداً کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اِسی متعمّداً کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اِس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا[1] واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم۔ تمّ شرح الباب بزیادات من المرتّب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

فقال: ماکنتُ أحسب یارسول اللہ أن کذا وکذا قبل کذا وکذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں " افعل ولاحرج " ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص۴۲۳) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ

(۳) حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: " فما سمعته سئل یومئذ عن أمر ممّا ینسی المرء ویجهل من تقدیم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إفعلوا ذلک ولاحرج "، مسلم شریف (ج ۱ ص۴۲۱)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اِسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دَم نہ ہو، اس لئے کہ اِس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام محمدؒ اپنی " مؤطا " میں لکھتے ہیں: " قال محمد: وبالحدیث الذی روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نأخذ أنه قال: لاحرج فی شئ من ذلک " وقال أبوحنیفة رحمه اللہ: لاحرج فی شئ من ذلک، ولم یر فی شئ من ذلک کفارة إلا فی خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال: علیه دم، وأما نحن فلا نری علیه شیئاً " (ص۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسک۔

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً کسی بھی صورت میں دَم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کرلیں اور اس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کرلیں تو بہر صورت دَم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبد الحی لکھنویؒ رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: " إلا فی خصلة واحدة " میں حصر غیر حقیقی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے التعلیق الممجد علی مؤطا الامام محمدؒ (ص۲۳۵، رقم الحاشیۃ ۳)

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتأمل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن ابن عمر صلی بجمع، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فعل مثل هٰذا المکان[۱][۲] حج کے موقعہ پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بہرحال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات سامنے آتی ہیں:۔

(۱) "من قدم نسکاً علی نسك کأن حلق قبل الرمی أو نحر القارن قبل الرمی أو حلق قبل الذبح فعلیه دم" کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۴ ص۴۱ و ۴۲) باب الطواف۔

(۲) "عن أبی حنیفة فی الرجل یجهل وهو حاج فیحلق رأسه قبل أن یرمی الجمرة أنه لا شئ علیه" کتاب الحجة علی أهل المدینة (ج ۲ ص۳۷۱) باب الذی یجهل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج فی شئ من ذلك، ولم یر فی شئ من ذلك کفارة إلا فی خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن یذبح قال: علیه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص۲۰۶) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جاہلاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جا سکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسك، باب من جمع بینهما ولم یتطوع۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۱۷) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلی المزدلفة واستحباب صلوتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فی هذه اللیلة ۱۲ مرتب

[۲] قوله: "فعل مثل هٰذا المکان" هکذا فی نسختنا الهندیة، وفی نسخة البیروتیة بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "فعل مثل هٰذا فی هٰذا المکان" انظر (ج ۳ ص۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں[۱]۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں:۔

(۱) احرامِ حج۔

(۲) تقدیم الظہر علی العصر[۲]۔

(۳) الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔

(۴) مکان، یعنی وادئ عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کمسجد نمرۃ من أیّ جہۃ کان۔

(۵) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔

(۶) امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا[۳]، لہٰذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۳] عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمعِ نسک ہے یعنی مناسکِ حج کا ایک جزء ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمعِ سفر ہے "فمن کان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتین کأھل مکۃ لم یجز لہ الجمع عندہٗ کما لا یجوز لہ القصر۔ انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷ و ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۶) الجمع بین الظہر والعصر فی وقت الظہر بعرفۃ بأذان وإقامتین وھو نسک عند الحنفیۃ ۔ وحجۃ الوداع (ص ۱۴۱) اختلفوا فی الجمع بمزدلفۃ ھل ھو للسفر أو للنسک؟ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ہذا)

[۱] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۸۷) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفۃ۔ و"حجۃ الوداع" (ص ۱۰۰) لو صلی المغرب قبل المزدلفۃ۔ ولباب المناسک مع شرحہ للقاری (ص ۱۴۶) باب فی أحکام المزدلفۃ، فصل فی الجمع بین الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

[۳] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱، باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں۔[1]

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری[2] شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "وکان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما[3]"

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص[4] قطعیہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو "ماورد بہ الشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے۔[5]

---

[1] دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۰۷) باب صفۃ الحج ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۲۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفۃ ۱۲ مرتب

[3] واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص۲٦۵) باب الخروج إلی عرفۃ۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: "ومن قواعدهم (أی الحنفية) أن الصحابی إذا خالف ماروی دلّ علی أن عنده علماً بأن مخالفه أرجح تحسيناً للظن به، فينبغی أن يقال هذا هنا" دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۴۱۴) باب الجمع بین الصلاتین بعرفۃ

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد عليه الحافظ من أن الراوی إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان الراوی منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبی صلی الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يقدح فيه مخالفة ابن عمر اياه لفعله - قال الشيخ: ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبی صلی الله عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه فی وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيّناً انتفی به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما فی منزله مثل ذلك، فلا يترك العمل بالنص القطعی هناك اهـ دیکھئے ج ۱۰ ص۱۰۵ باب التوجه إلی الموقف الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مثلاً: "إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا" سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ ـ ۱۲ م

[5] چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "أخبرنا أبوحنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة فی رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتی تفرغ من الصلاة" قال محمد: وبهذا كان يأخذ أبوحنيفة - کتاب الآثار (ص۸) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیه کراچی - ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

(۱) احرامِ حج

(۲) تقدیم الوقوف بعرفات۔

(۳) زمانِ مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔

(۴) وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔

(۵) مکانِ مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں[۱]۔

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیانِ ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعود[۲]۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمر[۳]۔

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا[۴]۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں۔

---

[۱] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع مع الإمام، ولاخلاف فی هذا"۔ المغنی (ج ۳ ص ۴۱۹) باب صفۃ الحج ۱۲ م

[۲] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسك، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

[۳] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۱ و ۴۵۲) باب ماجاء أن عرفة كلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت ۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجشونؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں ۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے ۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں ۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے ۔ امام احمدؒ کا مسلکِ مشہور یہی ہے ۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اِسی کے مطابق ہے[1] ۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے اس جملہ سے ہے "ثم أذن ثم أقام فصلّى الظهر ثم أقام فصلّى العصر[2]"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذانٍ و إقامةٍ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[3]

---

[1] یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف ۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے ۔ وهو إحدى الروايات عن ابن عمر وهو قول سفيان الثوري فيما حكاه الترمذي والخطابي وابن عبدالبر وغيرهم، وقال ابن حزم : هو قول سفيان وأحمد بن حنبل في أحد قوليهما، وبه أخذ أبو بكر بن داؤد ۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حكاه المحب الطبري عن بعض السلف وهذا إحدى الروايات عن ابن عمر كما حكاه ابن حزم في المحلّى، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۳ ص۴۲۸) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بينهما بوحدة الإقامة وتكرارها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۶۷) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان و إقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا:
" صلیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا[1] "

دراصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجح کل فریق بما تحقق لدیہ[2]
اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ[3] میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

---

[1] یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلوتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوتین میں تفریق کس لئے کی ؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلوتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذانٍ و إقامتین کا قول کیوں نہ کرلیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص ۳۹۷ و ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے " حدثنا حاتم بن اسمٰعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد و إقامۃ ولم یسبح بینھما " دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحبِ ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے " لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالإقامۃ إعلاماً بخلاف العصر بعرفۃ لأنہ مقدم علی وقتہ فأفرد بھا لزیادۃ الإعلام " ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الإحرام

واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و إقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۴۷) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جمع بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۷) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴۷، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[2] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں " وبالجملۃ الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضۃ والقصۃ واحدۃ وتستفاد منھا صورۃ ستۃ و إلی کل ذھب ذاھب ورجّح کل فریق ما تحقق لدیھم من

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ[1] اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات[2] پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی[3]۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیر عمیق حدیثاً و فقہاً، روایةً و درایةً، ولکلٍ وجھةٌ ھو مولیھا، واللہ المستعان» دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلھا موقف۔ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۲) باب من جمع بینھما ولم یتطوع۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۷ تا ۳۴۹) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من قال لا یجزیہ الأذان بجمع وحدہ أو یؤذن أو یقیم ۱۲

۳؎ یعنی تعدادِ اذان و اقامت للجمع بین الصلوتین بمزدلفة کا مسئلہ ۱۲م

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

۱؎ "حج عبد اللہ فأتینا المزدلفة حین الأذان بالعتمة أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدھا رکعتین ثم دعا بعشائہ فتعشی ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زھیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لکل واحدة منھما ۱۲ مرتب

۲؎ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گذر چکی ہیں، نیز حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفة بأذان واحد وإقامة واحدة" نصب الرایہ (ج ۳ ص ۶۹) ۱۲م

۳؎ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ اور عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۴ و ۱۵) باب من اذن و أقام لکل واحدة منھما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحجّ

عن عبد الرحمٰن بن یعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلی الله علیه وسلم وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادیاً فنادی: الحج عرفة، من جاء لیلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج[1] " اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوفِ عرفات کا وقت نویں ذی الحجہ کے زوال سے دسویں ذی الحجہ کے طلوعِ فجر تک ہے[2]، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دَم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دَم نہیں

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ ضروری ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوفِ عرفہ کیا اور غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

علامہ عثمانیؒ مزدلفہ میں جمع بأذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعُهُ بأذانین فی صورة الفصل فلعل ذلك لم یثبت عنه وقد رواه زهیر بالشك كما یدل علیه سیاق البخاری، وأخرجه البیهقی من طریق عبد الرحمٰن بن عمرو عن زهیر بالشك وقال فیه: ثم أمر قال زهیر: أری فأذن وأقام" دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۲۴) باب إذا جمع بین المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۲ ص۴۵) کتاب مناسك الحج، فرض الوقوف بعرفة۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب المناسك، باب من لم یدرك عرفة ۱۲ م

[2] ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعید بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبیر أرسل إلی ابن عمر أیة ساعة کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یروح فی هٰذا الیوم قال إذا کان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن یروح قال: قالوا: لم تزغ الشمس، قال: أزاغت؟ قالوا: لم تزغ، قال: فلما قالوا: قد زاغت ارتحل" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص۲۶۵) باب الرواح إلی عرفة۔ اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیثِ باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دَم واجب ہے[1]۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصّہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے[2]۔

باب[3] ماجاء فی تقدیم الضعفۃ من جمع بلیل

عن ابن[4] عباس قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثقل[5] من جمع بلیل"، ترجمۃ الباب میں "ضَعَفَۃ" سے مراد عورتیں، بچے، کمزور بوڑھے اور مریض ہیں[6]، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان جملہ ضعفاء میں سے تھے[7] جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

---

[1] حدیثِ باب سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے لیکن عروہ بن مضرس طائیؓ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرک معنا ھٰذہ الصلوٰۃ وأتی عرفات قبل ذلک لیلاً أو نہاراً فقد تمّ حجہ وقضیٰ تفثہ" سنن أبی داؤد (ج ۱ ص۲۶۹) باب من لم یدرک عرفۃ ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۵) باب الوقوف بعرفۃ ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۲۷) باب من قدم ضعفۃ أھلہ بلیل الخ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۱۸) باب استحباب تقدیم الضعفۃ من النساء وغیرھن الخ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص۴۶) تقدیم النساء والصبیان الی منازلھم۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۶۸) باب التعجیل من جمع۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۲۱۸) باب من تقدم من جمع لرمی الجمار ۱۲ م

[5] بفتحتین، متاع المسافر وما یحملہ علی دوابہ۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص۲۹۲) بحوالۂ نہایہ ۱۲ م

[6] کما قال العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۱۵) باب من قدم ضعفۃ أھلہ ۱۲ م

[7] اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیتِ مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوفِ مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوعِ صبح صادق سے طلوعِ شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

"وقوفِ مزدلفہ" جمہور کے ہاں رکنِ حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابوثور رحمھم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلاعذر "وقوف مزدلفہ" چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمھما اللہ کے ہاں یہ رکنِ حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور "مبیتِ مزدلفہ" احناف کے ہاں "سنت مؤکدہ" ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمھم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمھم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: تکملہ فتح الملہم ۶/۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفته الخ مطبوعہ دارالقلم، دمشق)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیتِ بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہلِ ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاۃ الصبح بالمزدلفة بطل حجة بخلاف النساء والصبیان والضعفاء [1]. واللہ أعلم

باب [2] بلا ترجمہ [3]

عن جابر قال : كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرمی یوم النحر ضحیً [4]، یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے سیر أعلام النبلاء، (ج:۳،ص:۳۳۲ وما بعدہ) عبداللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لتفصیل المذاهب ولفوائد أخرىٰ "العمدة" للعینی (ج:۱۰،ص:۱۶،۱۷) باب من قدّم ضعفة أهله بلیل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ داراحیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء فی رمی یوم النحر ضحیً" دیکھئے (ج:۳،ص:۲۴۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج:۱،ص:۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲م

① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔[1]
② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

---

[1] واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں "ضحیً" کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوعِ صبحِ صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة" فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الهداية "لما روي أن النبي عليه الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً"

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۲) باب من قدم ضعفة أهله بليل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس" امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبحِ صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتى تصبحوا" (ج ۱ ص ۳۵۰) باب وقت رمي جمرة العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً" "عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده" کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا بالليل وأية ساعة شاء وا من النهار" حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی یہانتک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہانتک کہ صبح ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابویوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

"و أما بعد ذٰلك فبعد زوال الشمس" یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوالِ شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہٰذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارھویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے[1]، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایامِ تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہٰذا اگر کسی شخص نے ایامِ تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن یرموا باللیل"۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص۸۵ و ۸۶)، الدرایہ (ج ۲ ص۲۸ و ۲۹) رقم ۴۶۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۶۰) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الھدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا "لأن ثبوت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ و حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص۱۸۵ -) لیکن یہ ضعیف روایت مفتیٰ بہ نہیں، لہٰذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیئے از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہوگیا تو رمی فوت ہوگئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔[۱]

بَاب مَاجَاء أن الإفاضة مِن جمع قبل طلوع الشمس

عن أبي[۲] إسحٰق قال: سمعت عمرو بن ميمون يحدّث يقول: كنّا وقوفاً بجمع فقال عمر بن الخطّاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا يقولون: أشرق ثبير[۳]، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس"، یعنی اہل جاہلیت طلوعِ شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوعِ آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے "أشرِق ثبير" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھو، اور سنن ابن ماجہ[۴] میں یہ الفاظ مروی ہیں "اشرق ثبير، كيما نغير" اے جبلِ ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہوجائیں۔

جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔[۵]

طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیثِ[۶] طویل کے اس جملہ سے "فلم يزل واقفاً حتى أسفر جدّاً"، جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

واللہ اعلم

---

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار ۱۲م

[۲] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۲۸) باب متى يدفع من جمع ـ والنسائي في سننه (ج ۲ ص۴۷) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

[۳] بفتح المثلثة وكسر الباء الموحّدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذاهب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكّة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال أخر اسم كل منها ثبير، كذا في معارف السنن (ج ۶ ص۴۷۱) ۱۲م

[۴] (ص۲۱۷) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

[۵] كذا في المعارف (ج ۶ ص۴۷۱) ۱۲ م

[۶] صحيح مسلم (ج ۱ ص۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب[1] كيف ترمى الجمار

عن[2] عبد الرحمن بن يزيد قال: لما أتى عبد الله جمرة العقبة استبطن الوادى واستقبل القبلة وجعل يرمى الجمرة على حاجبه الأيمن، ثم رمى بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة، ثم قال: والله الذى لا إله إلا هو إمن ههنا رمى الذى أنزلت عليه سورة البقرة " اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبالِ قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جمرۂ عقبہ کی رمی میں بھی استقبالِ قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[3] میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البيت عن يساره ومنىٰ عن يمينه" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرۂ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحيح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح البارى[4] میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وهذا شاذ، فى إسناده المسعودى[5] وقد اختلط" والله أعلم[6]۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه (ص۲۱۷ و۲۱۸) باب من أين ترمى جمرة العقبة ۱۲ م

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۳۵) باب رمى الجمار بسبع حصيات، وباب من رمى جمرة العقبة وجعل البيت عن يساره ۔ اور صحیح مسلم (ج۱ ص۴۱۹) باب من رمى جمرة العقبة من بطن الوادى وتكون مكة عن يساره ۱۲ م

[4] فتح البارى (ج ۳ ص۴۶۶) باب يكبر مع كل حصاة ۱۲ م

[5] هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفى، المسعودى، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط، "من السابعة" تقريب التهذيب (ج۱ ص۴۸۷، رقم ۱۰۰۸) ۱۲ مرتب

[6] شرح باب سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص۴۷۶ و۴۷۷) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إشعار البدن

عن ابن عباس[1] أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذى الحليفة وأماط عنه الدم» تقليد بالاتفاق سنت ہے[2]، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کا دستور زمانۂ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے[3]۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ إشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے[4]، یہ طریقہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

[1] الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ١ ص٤٠٧) باب إشعار البدن وتقليده عند الإحرام وأبوداؤد في سننه (ج ١ ص٢٤٣) باب الإشعار ١٢ م

[2] علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: «وهو سنة بالإجماع وهو تعليق نعل أو جلد ليكون علامة الهدي، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري ومالك: يجزئ واحدة، وعن الثوري: يجزئ فم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدها» عمدة القاري (ج ١٠ ص٣٦) باب من أشعر وقلّد بذي الحليفة ثم أحرم ١٢ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیۂ نصب الرایہ (ج ٣ ص١١١ باب التمتع) بحوالۂ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کرسکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ١٠ ص٣٦) باب من أشعر وقلّد الخ ١٢ م

[4] صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: «قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصودًا وفي جانب الأيمن اتفاقًا» تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور عنایہ (ج ٢ ص٢١٣) باب التمتع ١٢ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنّت ہے[1]۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے[2]، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے[3]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نہ اصلِ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدًّا للباب اشعار سے روکا، فإنّ الناس لا یراعون الحدّ فی ذلك، ورنہ ان کا مقصود نفسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا[4]۔

---

[1] حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۷)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ ابل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ ابل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبیؒ اور ابوثورؒ کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، ابل کے اشعار اور غنم کے عدمِ اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صاحبِ ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت " ولا یشعر عند أبی حنیفة " کے تحت لکھتے ہیں: " ویکرہ " ہدایہ (ج۱ ص۲۶۲) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: " وقال ابن حزم فی المحلی: قال أبوحنیفة: أکرہ الإشعار، وھو مثلة " وقال: (أی ابن حزم) ھذہ طامّة من طوامّ العالم أن یکون مثلةً شیءٌ فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، أفّ لکل عقل یتعقب حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ویلزمہ أن تکون الحجامة وفتح العرق مثلة، فیمنع من ذلك، وھذہ قولة لا نعلم لأبی حنیفة فیھا متقدم من السلف ولا موافق من فقہاء عصرہ إلا من ابتلاہ اللہ تعالی بتقلیدہ " عمدہ القاری (ج۱۰ ص۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات راجح ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں[۱] اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلید نعلین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدنوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا۔[۲]

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبؒ نفسِ اِشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحیوان پر مبنی ہے[۳]، گویا وہ احادیثِ اِشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں[۴] اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

---

۱ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولاسيّما بمذهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ويتعين الرجوع إلى ما قال الطحاوی، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۵) باب إشعار البدن

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أمّا العذر الذی ذکرہ الطحاوی وغیرہ فھو عندی بارد" دیکھئے (ج ۲ ص۱۰۷، باب ماجاء فی إشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتی الحنفی فی شرحه علی المصابیح۔ أنظر للتفصیل حاشیة نصب الرایة (ج ۳ ص۱۱۷) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصید والتسمیة، باب مایکرہ من المثلة والمصبورة والمجثمة ــ اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۹) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی الذبح، اور نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴ لیکن علامہ سہیلیؒ "الروض الأنف" میں لکھتے ہیں: "النهی عن المثلة کان بإثر غزوة أحد، فحدیث الإشعار فی حجة الوداع، فکیف یکون الناسخ متقدمًا علی المنسوخ"۔ لہذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ إشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجیح للمحرم، علامہ زیلعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجبِ طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار وترکہ کا پتہ چلتا ہے[1]، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عيسى) سمعتُ يوسف بن عيسى يقول: سمعتُ وكيعًا يقول حين روى هٰذا الحديث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنّة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب يقول: كنا عند وكيع، فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقول أبو حنيفة: هو مثلة، قال الرجل: فإنه قد رُوِي عن إبراهيم النخعي أنه قال: الإشعار مثلة، قال: فرأيت وكيعًا غضب غضبًا شديدًا وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تُحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هٰذا" یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب الرأی میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور "یقول ابو حنیفة هو مثلة" کہہ کر امام ابوحنیفہ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سُنا تو سخت غیض وغضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحۃً تذکرہ آیا ہے۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے[2]۔

[1] حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها أتشعر؟ - يعني البدنة - فقالت: إن شئت، إنما تشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدى وإن شئت فلا تشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) في الإشعار أواجب هو أم لا؟ رقم الحديث ۱۰۶۴ و ۱۰۶۹ (طبع: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، کما قال العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعر وقلّد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنكر وكيع بهٰذين القولين عليه وعلى أصحابه إنكارًا شديدًا ورد عليه ردًّا بليغًا، وظهر من هٰذين القولين أن وكيعًا لم يكن حنفيًا مقلدًا للإمام أبي حنيفة فإنه لو كان حنفيًا لم ينكر عليه هٰذا الإنكار ألبتة، فبطل قول صاحب العرف الشذي أن وكيعًا كان حنفيًا" تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب ما جاء في إشعار البدن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذھبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ[1] میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال[2] میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواہر المنیفہ[3] میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے[4] اور ان کے شاگرد تھے[5] لہٰذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

---

[1] کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۱۴۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمۃ وکیع بن الجراح (نسخۃ مصورۃ عن النسخۃ الخطیۃ المحفوظۃ بدار الکتب المصریۃ) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمۃ المؤلف ۱۲ م

[4] نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء للذھبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمۃ وکیع بن الجراح رقم ۴۸ - اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲۷) ترجمۃ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۴) ترجمۃ النعمان بن ثابت رقم ۷۲۹۷ - اور سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۴) ترجمۃ ابی حنیفۃ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحبِ تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذھبیؒ نے یحیی بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: "ما رأیت أفضل منہ۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسرد الصوم ویفتی بقول أبی حنیفۃ" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "ویفتی بقول أبی حنیفۃ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذِ تمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذِ تمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذھبیؒ کے اس قول سے ہے "ما فیہ (أی فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفیین" گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں "یفتی بقول أبی حنیفۃ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارک پوری کی یہ تاویل بارد اور تکلّفِ محض ہے، ورنہ یحیی بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ "یفتی بقول أبی حنیفۃ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذھبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذھبیؒ کا مقصود یحیی بن معین کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذِ تمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذھبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفیین سب جوازِ نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحّر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسف رح، امام محمد رح اور امام زفر رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں[1]

رہا حضرت وکیع رح کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہ رح پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیثِ نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعی رح کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول أبی حنیفة" میں علامہ مبارکپوری رح کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہ رح کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول أبی حنیفة" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۳ و ۴۹۴) بزیادۃ و إیضاح۔

علامہ مبارکپوری رح لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول أبی حنیفة" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحیی بن معین رح کا مقصود یہ ہے کہ وکیع رح ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رح کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلک قولاہ المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۱۰۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محلِ نظر ہے۔ بہرحال حضرت وکیع بن الجراح رح کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہ رح سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیأتی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۹۱ و ۴۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دبّاء سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دبّاء پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورت معارضہ کی پیدا ہوگئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی[۲]، اس قسم کے معارضۂ صوریہ کے موقعہ پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتب احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں[۳] بہرحال واقعۂ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے غیر حنفی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

---

۱ روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدبّاء، فأُتي بطعام أو دعي له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبّه" شمائل ترمذی (ص۱۳) باب ما جاء في صفة إدام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دبّاء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دبّاء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۱۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الدبّاء ۱۲ مرتب

۲ چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدبّاء، فقال رجل: أنا ما أحبّه، فسلّ السيف أبو يوسف وقال: جدّد الإيمان وإلا لأقتلنّك" مرقاة المفاتيح (ج ۳ ص۶۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص۱۰۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبّاً سيئاً، ما سمعته سبّه مثله قطّ، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعهن" (ج ۱ ص۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں "فما كلّمه عبد الله حتى مات" كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس.

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص۱۴۰ و ۱۴۱) باب ما جاء في كراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أفتل قلائد هدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلها غنماً[1] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید ابل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں[2]

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں غنم کے لئے فتلِ قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اوّل تو اس کے جواب[3] میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزیدؒ کا

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۳۰) کتاب المناسك، باب تقلید الغنم۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲۵) باب استحباب بعث الهدی إلی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۲۱) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۴۲) باب فی الإشعار۔ و ابن ماجة فی سننه (ص ۲۲۵) باب تقلید الغنم ۱۲ م

[2] اس روایت میں لفظ "کلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "هدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" "هدی" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف الیہ کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وهو ههنا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۱) میں اس کو تصرّفِ رواۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایاتِ بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أفتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنتُ أفتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۰) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جا سکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جزء کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "هدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزء کی طرح ہیں لہٰذا حدیثِ باب میں "غنماً" کو "هدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیة جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۴۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۶۵۶

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے[1]، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے[2]۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں[3] کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ یہ قلادے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۵۴۹) فصل ویسن تقلید الھدی ۔ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[4] جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۴۱) باب تقلید الغنم ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروۃ بن الزبیر، عمرہ بنت عبدالرحمٰن، قاسم، ابوقلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کنتُ أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[2] علامہ عینیؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنھا تضعف عن التقلید" یعنی بکری ایک کمزور جانور ہے وہ قلادہ کی متحمل نہیں ہوسکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۴۱) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "ولم نجد لھم (أی للحنفیۃ والمالکیۃ) حجۃ إلا قول بعضھم أنھا تضعف عن التقلید وھی حجۃ ضعیفۃ، لأن المقصود من التقلید العلامۃ، وقد اتفقوا علی أنھا لا تشعر لأنھا تضعف عنہ، فتقلد بما لا یضعفھا" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۴۳۷) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفسِ تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلیدِ نعلین پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفسِ تقلید تو درست ہے تقلیدِ نعلین نہیں کما سیأتی فی التقریر۔

صاحبِ بدائعؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل علی أن الغنم لا تقلد قولہ تعالیٰ: وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ" عطف القلائد علی الھدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلادے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں[1]۔

"ثم لا یحرم" حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

والعطف یقتضی المغایرة فی الأصل، واسم الھدی یقع علی الغنم و الإبل والبقر جمیعًا، فھذا یدل علی أن الھدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل و البقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیکون عطف القلائد علی الھدی عطف الشئ علی غیرہ فیصح" بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرمًا ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص۵۰) ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: "والحنفیة فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الھدی، فالحدیث حجة علیھم من جھة أخرٰی" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۴۳۷) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو "ھدی" میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں "کنت أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا غنماً" کہکر "غنم" پر "ہدی" کا اطلاق کیا گیا ہے۔

لیکن حنفیہ پر ابن المنذرؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "ھٰذا افتراء علی الحنفیة فغی أیّ موضع قالت الحنفیة: إن الغنم لیست من الھدی، بل کتبھم مشحونة بأن الھدی اسم لما یھدی من النعم إلی الحرم لیتقرب بہ، قالوا: وأدناہ شاة لقول ابن عباس رضی اللہ تعالی عنھما: "ما استیسر من الھدی شاة" وعن ھذا قالوا: الھدی إبل وبقر وغنم ذکورھا و إناثھا، حتی قالوا ھٰذا بالإجماع، و إنما مذھبھم أن التقلید فی البدنة، و الغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدھا، إذ لو کان تقلیدھا سنة لما ترکوھا" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۴۲) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب عفی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا[۱] جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے[۲]۔ تفصیل کے لئے اعلاء السنن کی طرف مراجعت کریں[۳]۔ واللہ اعلم

---

[۱] "وعن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم منهم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی اللہ عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روی عن ابن عباس رضی اللہ عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۲) فصل وأما بيان ما يصير به محرمًا۔ ابن المنذرؒ نے سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳۷) باب من قلّد القلائد بیدہ) لیکن علامہ عینیؒ نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۸، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابیؒ نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۷)

مذکورہ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "أن عمر وعليا وابن عباس كانوا يقولون فی الرجل يرسل ببدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبّی قال جعفر: يواعدهم يومًا فإذا كان ذلك اليوم الذی يواعدهم أن يشعر أمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۴ ص ۸۸، رقم ۵۶۲) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم" اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۶)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احقر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہورِ صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرمًا

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۴ ص ۸۸، رقم ۵۶۸، فی الرجل يقلد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے "من جلّل أو قلد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۴ ص ۸۸، رقم ۵۶۲) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استحبابِ تشبہ بالمحرمین پر محمول کیا جا سکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتوی کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۴۳۶ و ۴۳۷) لا محالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۸)

باب ماجاء إذا عطب الهدی ما یصنع به[۱]

عن[۲] ناجیة الخزاعی ۔ صاحب بدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

قال: قلتُ: یا رسول اللہ! کیف أصنع بما عطِب[۳] من البدن؟ قال: انحرها

ثم اغمس نعلها فی دمها، ثم خل بین الناس و بینها فیأکلوها" اگر ہدی ہلاک

ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مَل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابرؓ کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمدؒ اور بزارؒ میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں "ورجال أحمد ثقات" اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "ورجاله رجال الصحیح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲۷) باب فیمن بعث هدیا وهو مقیم لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "وهذا لا حجة فیه لضعف إسناده" فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۶) باب من قلّد القلائد بیده۔ مزید کلام کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۳۱) باب من قلّد بدنته وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[۲] چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں "لأن سوق الهدی فی معنی التلبیة فی إظهار الإجابة لأنه لا یفعله إلا من یرید الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد یکون بالقول، فیصیر به محرمًا لاتصال النیة بفعل هو من خصائص الإحرام۔ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۶) قبیل باب القران ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے (ج ۱۰ ص۲۲۸ تا ۲۳۵) باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[۱] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۵) باب الهدی إذا عطب قبل أن یبلغ. وابن ماجہ فی سننه (ص۲۲۳) باب فی الهدی إذا عطب ۱۲ م

[۲] هو ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکوان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجۂ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۱)

[۳] عطب۔ بالکسر۔ أی هلك وعجز عن السیر۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص۶۱۱) مادۂ "عطب" ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء وفقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرّف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہٰذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہوجاتا ہے لہٰذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدیِ واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہٰذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی وفقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی وفقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا کما ہو مذہب الجمہور، چنانچہ حدیثِ باب میں "خلّ بین الناس وبینہا فیأکلوھا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لاتاکل منہا أنت ولا أحد من أھل رفقتك[1]"

شارحِ مسلم ابوعبداللہ اُبّیؒ مالکیؒ نے "إکمال إکمال المعلم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

---

[1] (ج ۱ صلکلا) باب مایفعل بالھدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ م

آپؐ نے یہ حکم سدًّا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشۂ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں[۱]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم[۲]۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن[۳] انس بن مالك ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم رأی رجلاً یسوق بدنة فقال له : ارکبها، فقال : یارسول اللہ! إنها بدنة فقال له فی الثالثة أو فی الرابعة: ارکبها ویحك أو ویلك » امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک رکوبِ بدنہ عند الحاجۃ درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں اِلّا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصریؒ اور عطاءؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[۴]۔

---

[۱] کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ۵۰۵) — وفی فتح الملهم : « قال الطیبی : سواء کان فقیرًا أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعًا لإطماعهم لئلا ینحرها أحد ویتعلل بالعطب اهـ - قال المازری: نهاه عن ذلك حمایة أن یتساهل فینحره قبل أوانه، قال القرطبی : لأنه لو لم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أوانه، وهو من المواضع التی وقعت فی الشرع وحملت مالکًا علی القول بسدّ الذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالك رحمه اللہ لدقّة نظره اهـ قلتُ (القائل هو الشیخ العثمانی صاحب فتح الملهمؒ) : وقد استعمله أصحابنا أیضًا کثیرًا فی مسائلهم. واللہ أعلم (ج ۳ ص ۳۵٦) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

[۲] مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ۵۰۱ تا ۵۰۵) اور اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۷٦ تا ۲۷۹) باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیه العطب ۱۲ مرتب

[۳] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب رکوب البدن - ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲٦) باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتاج إلیها ۱۲ م

[۴] رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروۃ بن الزبیرؓ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبه ابن المنذر إلی أحمد وإسحٰق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجۃ درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدّتِ حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ادکبھا بالمعروف إذا أُلجئتَ إلیھا حتی تجد ظھرًا"[۱] واللہ تعالیٰ اعلم۔[۲]

بابٌ[۳] ما جاء بأیّ جانب الرأس یبدأ فی الحلق

عن[۴] انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمرة نحر نسکہ ثم ناول الحالق شقہ الأیمن فحلقہ فأعطاہ أبا طلحة، ثم ناولہ شقہ الأیسر فحلقہ، فقال: اقسمہ بین الناس" بعض نے کہا کہ حجة الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "خراش

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہة، نسبہ ابن عبد البر الی الشافعی ومالک

(۵) بقدرِ حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفة وشنّع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۹ و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] (ج ۱ ص ۴۲۶) باب جواز رکوب البدنة المھداة لمن احتاج إلیھا ۱۲ م

[۲] پھر قائلین جوازِ رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۰)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

[۳] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۴] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان ان السنة یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق والابتداء فی الحلق بالجانب الأیمن من رأس المحلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حالق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقعہ پر آپ کے حالق تھے[1]۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں محلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حالق کی دائیں جانب کا نہیں محلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: "وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنيفة: يبدأ بجانبه الأيسر[2]" جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حالق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ محلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیثِ باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا هو الصواب[3]"۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشيخ العلامة ابن عابدين في ردّ المحتار[4]۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حالق محلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بیمین الحالق اور ابتداء بیمین المحلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

---

[1] عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۷۱) باب الإحرام ۱۲ م

[4] چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول "وهذا هو الصواب" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وأقول: يوافقه ما في الملتقط عن الإمام: حلقت رأسي فخطأني الحلاق في ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن شعرك، فرجعت فدفنته اهـ نهر أي فهذا يفيد رجوع الإمام إلى قول الحجام، ولذا قال في اللباب: هو المختار" وراجعه للتفصيل (ج ۲ ص ۱۸۱) تنبیه تحت قوله: "وحلقه الكل أفضل ولو أزاله بنحو نورة جاز" ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم واعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیثِ باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شقِ ایمن اور شقِ ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت ابو طلحہ[1] انصاری رضی کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے[2]، ابو عوانہ کی روایت[3] سے بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابوبکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث رح سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ھا، وأشار بیدہ إلی جانب الأیمن ھکذا فقسم شعرہ بین من یلیہ، قال: ثم أشار إلی الحلاق وإلی جانب الأیسر فحلقہ فأعطاہ أم سلیم[4]" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیم رض کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو کریب عن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأیمن، فوزعہ الشعرۃ والشعرتین بین الناس، ثم قال بالأیسر فصنع مثل ذلک، ثم قال: ھاھنا أبو طلحۃ، فدفعہ إلی أبی طلحۃ[5]" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہ رض کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینی رح نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہ رض کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہ رض نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلیم رض

---

[1] یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلیم رض کے شوہر ہیں، کما فی المعارف (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م

[2] چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمرۃ ونحر نسکہ وحلق ناول الحالق شقہ الأیمن فحلقہ ثم دعا أبا طلحۃ الأنصاری فأعطاہ إیاہ ثم ناولہ الشق الأیسر فقال: احلق، فحلقہ فأعطاہ أبا طلحۃ فقال: اقسمہ بین الناس" (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان أن السنۃ یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ مرتب

[3] ولفظہ: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر الحلاق فحلق رأسہ ودفع إلی أبی طلحۃ الشق الأیمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمرہ أن یقسمہ بین الناس" کذا فی العمدہ (ج ۳ ص ۳۵) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الإنسان ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بیان أن السنۃ یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا ۱۲ م

کو دیدئے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: "ناول الحالق شقه الأیمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاری فأعطاه إیاه ثم ناوله الشق الأیسر، فقال: احلق، فحلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بین الناس»، اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پچھلی روایات کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ "اقسمه" کی ضمیرِ منصوب کو شقِ ایمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے[۲]۔

فائدہ حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری[۳] میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: "قال: قلتُ لعبیدة[۴]: عندنا من شعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصبناه من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تکون عندی شعرة منه أحبّ إلیّ من الدنیا وما فیها"۔

نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے[۵]

---

[۱] عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپؐ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپؐ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دینا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۲ م

[۲] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲۰) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی الخ ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص ۲۹) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[۴] علی وزن "کریمة" ایک جلیل القدر مخضرم تابعی ہیں، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عَبیدة بفتح اوله ۱۲ م

[۵] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲ م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالد رضؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرام رضؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأيدى المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام"[1]۔ واللہ اعلم

باب[2] ماجاء فی الحلق والتقصیر

عن[3] ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم" اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج وعمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج وعمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح[4] النووی علی صحیح مسلم

پھر حلق اور قصر کی مقدارِ واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے[5]۔

---

[1] عمدة القاری (ج ۳ ص۳۷) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۳۳) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۲۰) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۴۲۰) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۳) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - فتح الباری (ج ۳ ص۴۵۰) باب الحلق والتقصیر عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۰) باب تفضیل الحلق علی التقصیر وجواز التقصیر ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالک کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک قدرِ معتدبہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعی کے نزدیک بعضِ مطلق کافی ہے[1]۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعابِ رأس افضل ہے[2]۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے[3]۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے، امام ابویوسف کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمد کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفر کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابویوسف کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمد کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا۔ اور امام زفر کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

---

[1] واضح رہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہ کے اصول کی تائید حدیثِ وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلثِ مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیر" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتدبہ ما دون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

[3] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتب

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔[1]

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہیئے اپنے سر پر استرا پھروالے[2] اس لئے کہ بقدرِ استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صرف قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہ رضؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوالے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

"وعن[4] عائشة قالت: طيّبت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يحرم"

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے[5] حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

---

[1] مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۴۱) فصل وأما بيان زمانه ومكانه ۱۲ مرتب

[2] لما روی عن ابن عمر أنه قال: من جاء يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى الموسى على رأسه والقدوري رواه مرفوعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۴۰) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص۱۴۱) ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۰۸) باب الطيب عند الإحرام – ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۷۸) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام في البدن الخ ۱۲ م

[5] خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک، یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدہ (ج ۹ ص۱۵۶) باب الطيب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابۂ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے[۱]

" ویوم النحر قبل أن یطوف بالبیت بطیب فیہ مسك " جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے[۲]۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے "عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علی عکاشۃ بن محصن وآخر فی منی مساء یوم الأضحی فنزعا ثیابھما وترکا الطیب، فقلت: مالکما، فقالا: إن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لنا: من لم یفض إلی البیت من عشیۃ ھذہ فلیدع الثیاب والطیب[۳]"

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملہ سے ہے[۴] جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

---

[۱] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۵)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۰۸ تا ص ۳۱۱) باب التطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

[۲] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۹۳) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاضۃ ۱۲

[۳] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس والطیب متی یحلان للمحرم ۱۲ م

[۴] نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "عن عائشۃ قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا رمیتم وحلقتم فقد أحل لکم الطیب والثیاب وکل شئ إلا النساء" شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۶) باب اللباس والطیب متی یحلان للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہیں جو متکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں " إذا رمیتم الجمرۃ فقد حل لکم کل شئ إلا النساء، فقال لہ رجل: والطیب، فقال: أما أنا فقد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یضمخ رأسہ بالمسك أفطیب ھو" اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) ۱۲ مرتب

کر سکتی۔[1]

وقد روی عن عمر بن الخطاب أنہ قال: حل لہ کل شئ إلا النساء والطیب[2]

وقد ذہب بعض أہل العلم إلی ہذا من أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہم " وہو قول أہل الکوفۃ " امام ترمذیؒ کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں[3] اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی "حل لہ کل شئ إلا النساء"

طیب بعد الحلق کے عدمِ جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرکِ حاکم[4] میں حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں: "من سنۃ الحج أن یصلی الإمام الظہر والعصر

---

[1] کما قال العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۹۴) ۔ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۶) باب اللباس والطیب الخ ۱۲ مرتب

[2] حضرت عمرؓ کا یہ اثر مؤطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے "أخبرنا مالک أخبرنا نافع وعبد اللہ بن دینار عن عبد اللہ بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفۃ فعلمہم أمر الحج وقال لہم فیما قال: ثم جئتم منی فمن رمی الجمرۃ التی عند العقبۃ فقد حل لہ ما حرم علیہ إلا النساء والطیب، لا یمس أحد نساء ولا طیبا حتی یطوف بالبیت" دیکھئے (ص۲۳۱ و ۲۳۲) باب ما یحرم علی الحاج بعد رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ۱۲ مرتب

[3] ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "وما ذکرہ الترمذی من عدم الجواز قول أہل الکوفۃ فلیس ہو مذہب أہل الکوفۃ من الإمام أبی حنیفۃ وأصحابہ بل ہو مذہب محمد بن الحسن الشیبانی من أصحابہ کما صرح بہ فی المؤطا بعد روایۃ أثر عمر الفاروق فقال "وبہذا نأخذ..... قال: وأما أبو حنیفۃ فإنہ کان لا یری بہ بأسا" اھ

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "ہکذا عبارۃ الإمام محمد فی مؤطئہ وما ذکرہ الشیخ المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص۱۱ - مرتب) معزوا إلی المؤطأ فقد غلط وأخطأ فی نقل عبارتہ ولا أدری ما ذا أحدث لہ، واللہ أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص۵۲۶ - وفی طبعۃ البنوریۃ ج ۶ ص۲۹۱)۔

لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمنى، ثم يغدو إلى عرفة " آگے فرماتے ہیں : " فإذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شئ حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت " امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں : " هٰذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

"أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک "طیب قبل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت : " وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شئ إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هٰذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة " ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "اہل الکوفہ" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ " والعمل على هٰذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جمرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شئ حرم عليه إلا النساء وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق " سے بیان کرچکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ۶ ص۵۲۶ وفی طبعۃ البنوریۃ ج ۶ ص۲۹) میں مؤطا امام محمد کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول " وهو قول أهل الكوفة " بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوری قدس سرہ نے موطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

دراصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارۃ" دونوں مسئلوں پر

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالک رح کے قول کی تصحیح کی ہے[۱] واللہ اعلم تم شرح الباب بتغییر وزیادۃ من المرتب۔

باب[۲] ما جاء متى تقطع التلبية في الحج

عن[۳] ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة» حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

علیحدہ علیحدہ دو مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطيب قبل أن يحرم» (ص۲۰۲ و ۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمد رح کے الفاظ یہ ہیں: «قال محمد: وبهذا نأخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأسا» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمد رح نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة يوم النحر (ص۲۳۱ و ۲۳۲) اس باب میں امام محمد رح کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد: وبهذا نأخذ في الطيب قبل زيارة البيت وندع ما روى عمر وابن عمر رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا»

امام ترمذی رح کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمد رح کی پہلے مسئلہ سے متعلقہ عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالباً حضرت بنوری قدس سرہٗ کی نظر سے مؤطا امام محمد کا دوسرے مسئلہ سے متعلقہ باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمد رح کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ والله أعلم وعلمه أتم وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۴] (ج۱ ص۱۰۷) فضيلة الحج ماشيا ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: «وذكر ابن فرشته في "شرح المجمع" عن "الخانية": الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجماع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذي (يعني قوله: «وهو قول أهل الكوفة») على هذا القول» معارف السنن (ج۶ ص۵۲۶) ۱۲ مرتب

[۲] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[۳] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۱ ص۲۰۹) باب الركوب والارتداف في الحج۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ ص۴۱۵) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشرع في رمي جمرة العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقتِ احرام سے جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ وتابعینؒ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے[1]۔

البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے[2]۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے[3]۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہؓ بن زید کی روایت سے ہے «أنه قال: کنت ردف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عشیة عرفة فکان لا یزید علی التکبیر والتہلیل الخ»[4]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی[5]۔

بہرحال جمہور امت کے نزدیک حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

---

[1] دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبیة متی یقطعها الحاج۔

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب کان یلبی غداة المزدلفة بحضور ملأ من الصحابة وغیرهم فلم ینکر علیه أحد منهم بذلك، وکذلك فعل عبد اللہ بن الزبیر ولم ینکر علیه أحد ممن کانوا هنالك من أهل الآفاق من الشام والعراق والیمن ومصر وغیرها، فصار ذلك إجماعاً لا یخالف فیه» عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵-۲۴) باب التلبیة والتکبیر غداة النحر ۱۲ مرتب

[2] کذا فی العمدة (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج، وفیه: وروی نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروی عنهما خلاف ذلك، فقال الزهری والسائب بن یزید وسلیمان بن یسار وابن المسیب فی روایة: «یقطعها حین یقف بعرفات» وروی ذلك عن علی بن أبی طالب وسعد بن أبی وقاص ۱۲ م

[3] حوالہ بالا ۱۲ م

[4] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) باب التلبیة متی یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

[5] جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۴)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبیة متی یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہوجائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔[1]

حدیثِ باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے[2]، حنفیہؒ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن أبی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ بأول حصاۃ"[3] ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہوجائے تو تلبیہ بند کردے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کردے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہوجائے اسوقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرِ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجر ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کردے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کردیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔[4]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال۔ یرفع الحدیث۔ أنہ کان یمسک عن التلبیۃ فی العمرۃ اذا استلم الحجر"۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج ۱۲ م

[2] اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی بعضھا" ۱۲ م

[3] عمدہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۳-۲۱) باب صلاۃ الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارۃ باللیل

"عن ابن عباس وعائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخر طواف الزیارۃ إلی اللیل" بظاہر حدیثِ باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات[2] اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طوافِ زیارت دن میں فرمایا تھا اس لئے حدیثِ باب میں شرّاح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج ۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص ۲۱۶) باب زیارۃ البیت ۱۲ م

[2] مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت "عن ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظہر بمنی، قال نافع : فکان ابن عمر یفیض یوم النحر ثم یرجع فیصلی الظہر بمنی ویذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلہ" (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب طواف الإفاضۃ یوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : "وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر أنہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منیً یعنی یوم النحر، ورفعہ عبد الرزاق، قال : حدثنا عبید اللہ" (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارۃ یوم النحر۔

وفی سنن أبی داؤد : "عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم صلی الظہر بمنی یعنی راجعاً" (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأفاض إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب ثم أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص ۲۶۶) باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : "قالت : أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ حین صلی الظہر ثم رجع إلی منیً" (ج ۱ ص ۲۷۱) باب فی رمی الجمار

امام حاکمؒ نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : "ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد "بعد الزوال" ہے[1]، لیکن اس تاویل کا بُعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طوافِ زیارت" سے مراد نفلی طواف ہے[2]۔ اور ابن حبانؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طوافِ زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا[3]۔ اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے[4]

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طوافِ زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے[5]۔

احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "أخّر" کے معنی "أذِن بالتاخير" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم يخرجاه" حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص۴۷۷ و ۴۷۸) طواف الإفاضة ورمی الجمار۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" (ج ۱ ص۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر یہی ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "أخر طواف الزيارة إلى العشي" اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوالِ شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص۶۱) گویا "لیل"، "عشی" کے مفہوم کا جزء ہے اور "لیل" بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کُل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] گویا زیارت سے زیارتِ محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الوجه الثالث ما ذكره ابن حبان من أنه صلى الله عليه وسلم رمى جمرة العقبة ونحر ثم تطيب للزيارة ثم أفاض فطاف بالبيت طواف الزيارة ثم رجع إلى منى فصلى الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم ركب إلى البيت ثانياً وطاف به طوافاً آخر بالليل" عمدہ (ج ۱۰ ص۶۶) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزور البيت كل ليلة من ليالي منى" كذا نقل العيني في العمدة (ج ۱۰ ص۶۶) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[5] مذکورہ توجیہات اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۶) اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۳ و ص۵۳۴) ۱۲ م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا[1]، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہ رضؓ ہی کی ایک دوسری روایت[2] سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی[3]، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ أعلم

باب[4] ماجاء فی نزول الأبطح

عن ابن[5] عمر قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبوبکر وعمر وعثمان ینزلون الأبطح[6]" حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منٰی سے واپسی کے موقعہ پر

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناہ جوّز تاخیر الزیارۃ مطلقاً إلی اللیل" فتح الملہم (ج ۳ ص۲۹۲) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[2] یعنی "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر"، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۰) باب فی رمی الجمار ۱۲ م

[3] یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منٰی میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنی کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۱) باب الزیارۃ یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۴ تا ص۵۳۸) ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[5] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔ و ابن ماجۃ فی سننہ (ص۲۲۰) باب نزول المحصب ۱۲ م

[6] الأبطح وکذا البطحاء والبطیحۃ: یقال لمسیل واسع فیہ دقاق الحصا۔ کذا فی معاجم اللغۃ۔ وأصبح کالعلم لبطحاء مکۃ، وھو مسیل وادیھا وھو المحصب، والتحصیب: النزول بالمحصب" معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۹)

ثم إن المحصب ھذا بین منی ومکۃ، وأقرب إلی منی، ویقول عیاض: وإلی منی یضاف"۔ معارف السنن (ج ۶ ص۵۴۲)

آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاجابہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص۵۴۳) ۱۲ مرتب

بطحاء مکہ یعنی محصّب میں نزول فرماتے تھے، حضراتِ شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری[1] میں حضرت انس بن مالک رضی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلی الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة بالمحصب، ثم رکب إلی البیت فطاف به"

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصّب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گذارنا مناسکِ حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباس رضی کی روایت "لیس التحصیب بشیٔ إنما هو منزل نزله رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کا یہی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسکِ حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الأبطح لأنه کان أسمح لخروجه" یعنی ابطح یا محصّب میں آپ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسکِ حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے عمل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہرحال مستحب ہے، اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہ رضی، حضرت اسماء رضی، عروۃ بن الزبیر رضی اور سعید بن جبیر رح۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اُترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف وخبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہ رضی اور حضرت اسامہ بن زید رضی کی روایات[2] میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بخیف بنی کنانة" سے

---

[1] (ج ۱ ص ۲۳۷) باب من صلی العصر یوم النفر بالأبطح ۱۲ م

[2] حضرت ابوہریرہ رضی کی روایت اس طرح ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین أراد قدوم مکة (بعد رجوعه من منی): منزلنا غداً إن شاء اللہ بخیف بنی کنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادئ محصّب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصدًا تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنّتِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکہ أحد بلا عذر یصیر بہ مسیئًا، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے[1] ۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[2] ماجاء في حجّ الصبيّ

"عن[3] جابر بن عبد اللہ قال: "رفعت امرأۃ صبیا لھا إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت: یا رسول اللہ، أَلھذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر" اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہوجاتا ہے، البتہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وھذا الحدیث

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: "قال النبي صلی اللہ علیہ وسلم من الغد یوم النحر وھو بمنی: نحن نازلون غدًا بخیف بني کنانۃ حیث تقاسموا علی الکفر یعني بذلك المحصّب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبي صلی اللہ علیہ وسلم مکۃ ۔

حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: "قلت: یا رسول اللہ، أین تنزل غدًا في حجتہ، قال: وھل ترك لنا عقیل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غدًا بخیف بني کنانۃ المحصّب حیث قاسمت قریش علی الکفر" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۳۲) کتاب الجہاد، باب إذا أسلم قومٌ في دار الحرب ولھم مال وأرضون فھي لھم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] مسئلۃ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) باب المحصّب ۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ص ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث أخرجہ ابن ماجۃ في سننہ (ص ۲۰۹) باب حج الصبي ۱۲ م

یرد علیھم[1]"

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں[2] اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔

پھر اگر صبی ممیّز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سِلے ہوئے کپڑے اُتار کر ازار و ردا پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچّہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا[3]۔

پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہوگیا اور اس نے حج مکمل کرلیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اُسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضۂ حج ادا ہو جائیگا[4]۔ (از مرتّب عفا اللہ عنہ)

باب[5] (بلا ترجمہ)

عن[6] جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكنّا نلبّي عن النّساء،

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی الصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب صحة حج الصبي وأجر من حجّ به ۱۲ م

[2] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد اتفقت كلمات المشائخ للحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشرنبلالي و ابن عابدين إلى أن حجه صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ص ۵۴۸) اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۷) باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۷۳ و ۱۷۴) باب المواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب

[5] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[6] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاحِ ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سننِ ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبّينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (ص ۲۱۸) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

وترمی عن الصبیان" بظاہر حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مَردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفعِ صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو وہ اشعث[1] بن سوّار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان[2] "أفضل الحج العج والثج" (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سو رفعِ صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مَردوں کے رفعِ صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ما جاء فی الحجّ عن الشیخ الکبیر والمیّت

عن[4] عبد اللہ بن عباس عن الفضل بن عبّاس أن امرأۃ من خثعم قالت: یا رسول اللہ! إن أبی أدرکتہ فریضۃ اللہ فی الحج وھو شیخ کبیر لا یستطیع أن یستوی علی ظھر البعیر قال: حجّی عنہ" اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیرِ بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصولی بحث پہلے گذر چکی ہے[5] کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند العجز[6] نیابت درست ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسۃ" تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۷۹، رقم ۵۲۰) ۱۲ م

[2] سنن ترمذیؒ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ما جاء فی فضل التلبیۃ والنحر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۰) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۰) أبواب العمرۃ، باب الحج عمن لا یستطیع الثبوت علی الراحلۃ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانۃ وھرم ونحوھما وللموت ۱۲ م

[5] دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۰ تا ۱۹۳) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۱۲ م

[6] عجز سے دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغیر ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عمرؓ، قاسمؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں "لا یحجّ عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کرسکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی[1]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا یا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دَین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہٰذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہرصورت اس کی جانب سے حج کرانا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کلِ مال خرچ ہوجائے[2]۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کرچکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرانا لازم نہ ہوگا اور میت تفویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کردیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:۔ "وأرجو أن یجزیہ ذلك إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلثِ مال میں سے اس کی جانب سے حج کرانا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرانا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہوکر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۳) باب الحج والنذور عن المیت والرجل یحج عن المرأۃ ۱۲ مرتبہ

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۱) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہوجائے[1]۔ واللہ أعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ[2])

باب[3] ما جاء فی العمرة أواجبة هی أم لا؟

"عن[4] جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سُئل عن العمرة[5] أواجبة هی؟ قال: لا، و أن یعتمروا هو أفضل"، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے[6]۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد بن الفضلؒ جو مشائخ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے[7]۔

صاحبِ بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، اضحیہ اور وتر[8]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ص ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فوات الحج ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۰، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

[4] والعمرة فی اللغة: الزیارة، یقال: اعتمر، أی: زار وقصد، وقیل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام وشرعاً: زیارة البیت الحرام بشروط مخصوصة مذکورة فی الفقه، قاله البدر والشهاب۔

[5] والعمرة: بضم العین والمیم، وبضم العین وسکون المیم، و بفتح العین وسکون المیم، کما فی شرح المهذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵۷) ۱۲ مرتب

[6] قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحداً من المسلمین أرخص فی ترکها، وحمل قوله عامة المالکیة علی التأکد دون الوجوب کما سیأتی فی محله، کذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹۰) جامع ما جاء فی العمرة ۱۲ م

[7] کذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹۰) ۱۲ م

[8] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۶) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے[1]، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسالک[2] کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنتِ مؤکدہ ہے[3]، اور تکثیرِ عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے[4]، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرھویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے[5]۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرمؒ نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر[6]" واللہ أعلم

باب[7] منه

عن[8] ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلتِ العمرة في الحجّ إلى يوم القيامة"، جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہلِ

---

[1] قال ابن عابدين نقلاً عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمدًا نصّ على أن العمرة تطوع" ردّ المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص۳۸۹ و۳۹۰) جامع ماجاء في العمرة۔

صاحب اوجزؒ نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ علامہ شامی درمختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أي إذا أتى بها مرّة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" ردّ المحتار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ مرتب

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] كذا في العمدة (ج ۱۰ ص۱۰۸) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہر حج میں عمرہ جائز نہیں۔

اس کا دوسرا مطلب جوازِ قِران بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیر کلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة في أفعال الحج إلى يوم القيامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج قِران کی صورت پیدا ہو جائے[۱]۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها في الحج" یعنی عمرہ واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے[۲]۔

حدیثِ باب کا ایک مطلب "جواز فسخ[۳] الحج إلى العمرة" بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف کہا ہے[۴] واللہ أعلم[۵]۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

[۶] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل: ولا بأس أن يعتمر في السنة مرارًا۔ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۸) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

[۷] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۸] الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۹) باب في إفراد الحج ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "قال شيخنا: المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني: أداءها مع الحج بصورة التمتع أو القران" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۱) ۱۲ مرتب

[۲] شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳) باب بيان وجوه الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)

صاحبِ فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول "وهذا ضعيف" کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں: "لأنه يقتضي النسخ بغير دليل" دیکھئے (ج ۳ ص ۲۷۴) ۱۲ مرتب

[۳] فسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے "باب ما جاء في التمتع" کے تحت گذر چکی ہے فليراجع ۱۲ م

[۴] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول "وهذا أيضًا ضعيف" کے تحت لکھتے ہیں: "وتعقب بأن سياق السؤال يقوي هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم - كذا في فتح الباري - دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۷۴) ۱۲ مرتب

[۵] اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳، باب بيان وجوه الإحرام) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

باب[1] ماجاء فی العمرة من التنعیم

عن عبد الرحمٰن بن أبی بکر أن النبی صلی الله علیه وسلم أمر عبد الرحمٰن بن ابی بکر أن یعمر عائشة من التنعیم[2] " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم آکر احرام باندھنا چاہیئے۔

جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہؒ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا[3]، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے" قالت:

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعیم ۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۹۱) باب بیان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

[3] التنعیم: بفتح المثناة وسکون النون وکسر المهملة: مکان معروف خارج مکة وهو علی أربعة أمیال من مکة الی جهة المدینة، کما نقله الفاکهی .... وروی الفاکهی من طریق عبید بن عمیر قال: إنما سمی التنعیم لأن الجبل الذی عن یمین الداخل یقال له: ناعم، والذی عن الیسار یقال له: منعم، والوادی: نعمان" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴) باب عمرة التنعیم ۱۲ مرتب

[4] لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال المحب الطبری: "التنعیم أبعد من أدنی الحل إلی مکة بقلیل ولیس بطرف الحل، بل بینهما نحو من میل، ومن أطلق علیه أدنی الحل فقد تجوز" (فتح الباری ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴، باب عمرة التنعیم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں ہے بلکہ حدودِ حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم سے عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچ کر حدودِ حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہرحال راجح یہی ہے کہ اہلِ مکہ کے لئے میقاتِ عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہاتِ حل کی نسبت سے وہ بہرحال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجوزاً ہے یا دوسری جہاتِ حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۴۸۴) والله أعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسرف وأنا أبکی، فقال: ما ذاكِ؟ قلت: حضت، قال: فلا تبکی، اصنعی ما یصنع الحاج، فقدمنا مکۃ ثم أتینا منًی، ثم غدونا إلی عرفۃ، ثم رمینا الجمرۃ تلك الأیام، فلما کان یوم النفر نحل فنزل الحصبۃ، قالت: واللہ ما نزلها إلا من أجلی، فأما عبد الرحمن بن أبی بکر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: واللہ ما ذکر الجعرانۃ ولا التنعیم فلتهل بعمرۃ، فکان أدنانا من الحرم التنعیم، فأهللت بعمرۃ الخ[1]" اس روایت میں "فکان أدنانا من الحرم التنعیم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعیم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی[2]۔

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا[3]۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرد[4] ہے، اور جمہور امت

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أین ینبغی له أن یحرم بها ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألۃ: قال وأهل مکۃ إذا أرادوا العمرۃ فمن الحل الخ ــ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ ــ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۷ تا ۵۶۹) ۱۲ م

[3] اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت لأهل المدینۃ ذا الحلیفۃ ولأهل الشام الجحفۃ ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل الیمن یلملم هن لهن ولمن أتی علیهن من غیرهن ممن أراد الحج والعمرۃ ومن کان دون ذلك فمن حیث أنشأ حتی أهل مکۃ من مکۃ" (ج ۱ ص ۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بیان مهل أهل مکۃ، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتی أهل مکۃ من مکۃ" کما ذکرنا، وهذا بظاهره یدل علی أن مهلهم هو مکۃ سواء کان للحج أو العمرۃ، ولکن مهل أهل مکۃ للعمرۃ الحل کما سیجیء بیانه" عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۳۹) ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملۃ اتفقت الأئمۃ والأمۃ علی میقات إحرام المعتمر من أهل مکۃ الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامۃ فی التدلیل علیه فقهاً وروایۃً، فإذن البخاری تفرد به فی الأمۃ بجواز إحرام أهل مکۃ من مکۃ ومن جملۃ ما استدل علی الخروج إلی الحل بأن یتحقق نوع سفر فی الخروج ــ واللہ أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۸ و ۵۶۹) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیگا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے[۱]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء[۲] فی عمرۃ رجب

عن[۳] عروۃ قال: سئل ابن عمر فی أی شہر اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟

فقال: فی رجب، فقالت عائشۃ: ما اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا وھو معہ۔ تعنی ابن عمر۔ وما اعتمر فی شہر رجب قط[۴]" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا اثبات، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرۂ رجب کا اثبات ہو رہا ہے "عن مجاھد عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر أربعاً إحداھن فی رجب"۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے "عن مجاھد قال: دخلت أنا وعروۃ بن الزبیر المسجد فإذا عبد اللہ بن عمر جالس إلی حجرۃ عائشۃ وإذا أناس یصلون فی المسجد صلوٰۃ الضحیٰ، قال: فسألناہ عن صلوتھم، فقال: بدعۃ[۵]، ثم قال لہ: کم اعتمر النبی صلی اللہ

---

[۱] کما فی المغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص ۲۵۸ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

[۲] شرح باب از مرتب ۱۲

[۳] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرۃ، باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانھن۔

[۴] لفظ "رجب" کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے، دونوں ہی قول ہیں، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو، اس مقام پر بہر حال لفظ "رجب" منصرف ہے، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی "إذا نکر صرف" کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۲ و ۵۰۳) ۱۲ مرتب

[۵] الظاھر أنھا لم تثبت عندہ، فلذلک أطلق علیھا البدعۃ، وقیل: أراد أنھا من البدع المستحسنۃ کما قال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی صلاۃ التراویح: "نعمت البدعۃ ھذہ" وقیل: أراد أن إظھارھا فی المسجد والاجتماع لھا ھو البدعۃ لا أن نفس تلک الصلاۃ بدعۃ وھذا ھو الأوجہ" کذا فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

عليه وسلم ؟ قال : أربع ، إحداهن فى رجب ، فكرهنا أن نردّ عليه ، قال : وسمعنا استنان عائشة أمّ المؤمنين فى الحجرة فقال عروة : يا أمّاه يا أمّ المؤمنين ، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن ؟ قالت : ما يقول ؟ قال : يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن فى رجب ، قالت : يرحم الله أبا عبد الرحمن ، ما اعتمر عمرة إلا وهو[1] شاهده ، وما اعتمر فى رجب قطّ[2] " اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں : " وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم ، سكت[3] " اس کے تحت شرح میں علامہ نووی لکھتے ہیں : " قال العلماء : هذا يدل على أنه اشتبه عليه أو نسى أو شك و لهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها بالكلام " لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)[4]

باب[1] ما جاء فى عمرة رمضان

عن[5] أم[6] معقل عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : عمرة فى رمضان تعدل حجة " ، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرلے تو چونکہ وہ عمرہ

---

[1] أى ابن عمر رضى الله عنه ۱۲ م

[2] صحيح بخارى (ج ۱ ص ۲۳۸) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] صحيح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۹) باب بيان عدد عمر النبى صلى الله عليه وسلم وزمانهن ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[5] الحديث أخرجه أبو داؤد فى سننه (ج ۱ ص ۲۷۲ و ۲۷۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباس رض کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " أنها تعدل حجة معى يعنى عمرة فى رمضان " (ج ۱ ص ۲۷۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباس رض ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " فعمرة فى رمضان تقضى حجة او حجة معى " (ج ۱ ص ۴۰۹) باب فضل العمرة فى رمضان ۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالک رض سے مروی ہے " أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : عمرة فى رمضان كحجة معى (قال الهيثمى) رواه الطبرانى فى الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف " مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۰) باب العمرة فى رمضان ۱۲ مرتب

[6] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرۂ رمضان سے متعلق فرمان حضرت ام معقل رض کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہوجائیگی[۱]
واللہ أعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الذی یہل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مفضی الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہرحال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام سلیمؓ کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہرحال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا کما حققہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۵۷۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامها مقامها. وقال ابن خزیمة: إن الشئ یشبه بالشئ ویجعل عدله إذا أشبهه فی بعض المعانی لا جمیعها لأن العمرة لا یقضی بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزی: فیه أن ثواب العمل یزید بزیادة شرف الوقت کما یزید بحضور القلب وبخلوص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان عورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب عمرة فی رمضان ۱۲ مرتب

[۲] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۴۰) أبواب المحصر وجزاء الصید ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"[1] سے ہے کہ یہ آیت ۶ھ میں صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی[2] جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔ لغۃً اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقۃً حبس بالمرض کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابوعبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب وزجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے[3]۔

---

[1] اور (جب حج وعمرہ کرنا ہو تو اس) حج وعمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ سے) روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۂ بقرہ آیت ۱۹۶ پ ۲ — ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳۰) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالیٰ: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[3] امام رازی رحؒ نے لفظ "احصار" پر نفیس کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض

قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب في فصيح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدوّ.

والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدوّ أو بسبب المرض، وهو قول الفرّاء.

والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدوّ، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عبّاس وابن عمر، فإنهما قالا: لا حصر إلا حصر العدوّ، وأكثر أهل اللغة يردّون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدوّ ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجّة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلان، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصًّا صريحًا في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدوّ، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا، لأن الله تعالىٰ علّق الحكم على مسمّى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتًا عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدوّ أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدوّ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدوّ بجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي".

دیکھئے التفسیر الکبیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ وص ۱۶۰) تحت قوله تعالیٰ: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

روایۃً حدیثِ باب کی وجہ سے راجح ہے " عن عکرمۃ قال: حدثنی الحجاج بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کسر أو عرج فقد حل، وعلیہ حجۃ أخری فذکرت ذلک لأبی ھریرۃ وابن عباس، فقالا صدق[1]" یہ روایت صراحۃً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اِحصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر وعرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ جو علت اِحصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغی أن یکون حکمھما سواءً۔

جہاں تک آیت " فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ " کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوۂ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اوّل تو " العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب " کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ " احصار " استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا ہے کہ آیت کا سببِ نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لأنہ قد ذھب عنہ النسک کلّہ، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کرائے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصَر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔[2]

---

[1] یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داودؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۵۷) باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

[2] حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرا امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی "الجامع لأحکام القرآن" (المعروف بالقرطبی) (ج ۲ ص ۳۸۰) المسئلۃ الثالثۃ تحت قولہ تعالیٰ: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے[2]، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قولہ: "وعلیہ حجۃ أخری" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں[1]؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے[3]، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[4]۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے[5]۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوبِ قضا کا ذکر نہیں فرمایا[6]۔

ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجۃ أخری" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی[7]۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکرِ قضاء کا تعلق ہے سو عدمِ ذکر عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں کما ہو ظاہر

واللہ اعلم

---

[1] احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلۃ السابعۃ تحت قولہ تعالی: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[3] ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۳۶۶) باب الإحصار ۱۲م

[4] چنانچہ مرداویؒ "الإنصاف" میں لکھتے ہیں: "وعنہ: علیہ القضاء کالفرض وھو المذھب، قال فی الفروع: والمذھب لزوم قضاء النفل، وجزم بہ الخرقی وصاحب الوجیز، وقال الزرکشی: ھذہ الروایۃ أصحھما عند الأصحاب" ــ (ج ۴ ص ۷۲) باب الفوات والإحصار إن کان فرضًا وجب علیہ القضاء ۱۲ مرتب

[5] حوالۂ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداویؒ لکھتے ہیں "إن کان فرضًا وجب علیہ القضاء بلا نزاع" ۱۲م

[6] بلکہ مطلقًا ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲ م

[7] تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲م

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن[1] ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبی صلی الله علیه وسلم فقالت: یا رسول الله! إنی أرید الحج أفأشترط؟ قال: نعم، قالت: کیف أقول؟ قال: قولی: لبیك اللّٰهم لبیك، لبیك محلی من الأرض حیث تحبسنی" جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے[2]، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبیك اللّٰهم لبیك، محلی من الارض تحبسنی" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا[3]۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں[4]، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے[5]۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طوافِ بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

---

[1] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۹) باب الاشتراط فی الحج، وباب کیف یقول إذا اشترط — وأبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۴۲) باب الاشتراط فی الحج — وابن ماجة فی سننه (ص۲۱۱) باب الشرط فی الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴۲) باب الإحصار فی الحج، وفیه: "قیل هو قول جمهور الصحابة والتابعین ومن بعدهم، قال به عمر بن الخطاب وعلی بن أبی طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن یاسر وعائشة وأم سلمة وجماعة من التابعین" ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے — حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۸۵) کتاب النکاح، باب الأکفاء فی الدین — وفیه: "روی ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعی والحکم وطاؤس وسعید بن جبیر" — علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے — دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۲۸۳) مسألة: قال: ویشترط فیقول: إن حبسنی حابس فمحلی حیث حبستنی الخ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۵) میں لکھتے ہیں:

"ویذکر النووی فی شرح المهذب (۸: ۳۱۰) مایظهر منه أن الشافعی فی کتاب المناسك نصه الجدید عدم القول بصحة الإشتراط وأنه لایتحلل، ولکن البیهقی ومن بعده یلزمون إمامهم قولهم بالاشتراط" ۱۲ مرتب

نہ ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أنه كان ينكر الاشتراط في الحج، و يقول: أليس حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "كان ابن عمر يقول: أليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حُبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حلّ من كل شئ حتى يحج عاماً قابلاً فيهدي أو يصوم إن لم يجد هدياً"[1]

جہاں تک حضرت ضباعہؓ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی[2]، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینانِ خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا[3]، آپ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینانِ قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار في الحج ۔ سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يشترط" (ج ۲ ص ۲۳۴) ۔ كتاب الحج رقم الحديث ۱۸۱ ۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "و ذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۴۶) باب الإحصار في الحج ۱۲ مرتب

[3] حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے "إني امرأة ثقيلة" (ج ۱ ص ۳۸۵، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "والله لا أجدني إلا وجعة" (ج ۲ ص ۷۶۲، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا[۱]۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدمِ اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے[۲]۔

فائدہ حضرت ضباعہؓ کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح "باب الأکفاء فی الدین" میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے " وکانت تحت المقداد بن الأسود[۳]"، اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

---

[۱] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں:

" وقال شیخنا المحمود قدس اللہ روحہ: معنی إنکار الاشتراط عند الحنفیۃ أنہ لا تأثیر لہ فی جواز التحلل، فإن الإحصار عندہم یتحقق بالمرض أیضاً، ولو لم یشترط، ومع ذلک لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث ما لا فائدۃ فیہ أصلاً، والفائدۃ لا تنحصر فی تغیر الأحکام، فیحتمل أن یکون الإرشاد إلی الاشتراط لتسلیۃ نفسہا وتسکین قلبہا وإزالۃ ما کان یختلج فی صدرہا من عروض أحوال تمنعہا عن إتمام ما أحرمت بہ، فإن المؤمن المنیب إذا عزم علی عمل من الأعمال الحسنۃ عزماً جازماً متحتماً وشرع فیہ من غیر تردد وتلعثم، ثم یعرض لہ فی خلالہ من الموانع التی تعوقہ عن إکمالہ یشق علیہ فسخہ والخروج منہ بالغایۃ ولو لعذر بل لأمر شرعی کما لا یخفی علی من تأمل فی قصۃ الحدیبیۃ وأحادیث فسخ الحج إلی العمرۃ بخلاف ما إذا شرع الإنسان فی عمل وصرح بتعلیق إتمامہ علی شرط واستحضر من الابتداء أنہ فی خیرۃ من فعلہ وترکہ حسب ما یتفق لہ فکأنہ لم یلتزمہ، فہذا لا شبہۃ أنہ لا یتضیق لترکہ ولا یتحرج لرفضہ إن ألجئ إلیہ لعارض یمنعہ من إتمامہ، فالاشتراط فی الإحرام من أول الأمر یہون علیہ شأنہ ویسہل علیہ أمرہ، وہذہ فائدۃ عظیمۃ للاشتراط لا سیما فی حق من یتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فکیف یصح القول بکون الاشتراط باطلاً لا فائدۃ فیہ علی تقدیر جواز التحلل من الإحرام من غیر اشتراط؟ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم بالصواب وہو الموفق لإصابۃ الحق فی کل باب " ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: " وعن أبی حنیفۃ أن الاشتراط یفید سقوط الدم، فأما التحلل فہو ثابت عندہ بکل إحصار " المغنی (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألۃ: قال: ویشترط الخ۔

علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: " وعلی ہذہ الروایۃ: الاشتراط نافع عند أبی حنیفۃ، ولم یکن لغواً مع ما فیہ من تطییب خاطرہا الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۶۲) ۱۲ م

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانیؒ صاحب اعلاء السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی[1]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں صراحۃً لکھا ہے "أخرجہ البخاری فی کتاب النکاح لا فی الحج[2]"، غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ أعلم

باب ما جاء فی المرأۃ تحیض بعد الإفاضۃ

عن[3] عائشۃ أنہا قالت ذکرتُ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن صفیۃ بنت حُیَیّ حاضت فی أیام منًی. فقال: أحابستنا ھی؟ قالوا: إنہا قد أفاضت. فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلا إذًا" اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طوافِ وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طوافِ وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طوافِ وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طوافِ زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طوافِ وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی[4]۔

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وقد خفی علی کثیر محلہ فی الصحیح لإخراجہ فی غیر محلہ المعروف عند القوم، فأنکروہ وادعوا أنہ لیس متفقاً علیہ کالشیخ أحمد شاکر والشیخ العثمانی صاحب إعلاء السنن وغیرھما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۴) ۱۲ مرتب

[2] إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۴۳۰) باب الاشتراط فی الحج والعمرۃ ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۳۷) باب إذا حاضت المرأۃ بعد ما أفاضت ۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۹۰) باب بیان وجوہ الإحرام الخ و (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطہ عن الحائض ۱۲ م

[4] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۶) باب إذا حاضت المرأۃ بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبداللہ بن اوس رض کی روایت سے حضرت عمر رض کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "أتيتُ عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يديك سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف"[1]

لیکن امام طحاوی رح فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہ رض کی حدیث باب سے منسوخ ہے[2]۔

علامہ خطابی رح نے حضرت عمر رض کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہ رض کی روایت کے مطابق عمل ہوگا[3]۔

بہرحال حضرت عائشہ رض کی حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہوجاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہ رض کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپ ص نے فرمایا: "أحابستنا هي؟[4]" لیکن جب آپ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کرچکی ہیں تو آپ ص نے فرمایا "فلا إذاً" یعنی "فلا تحبسنا حينئذ لأنها أدّت الفرض الذي هو ركن الحج"، اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپ ص "فلا إذاً" نہ فرماتے۔

واللہ أعلم

حدیثِ باب سے جہاں حائضہ سے طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۵) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی رح نے اس مقام پر حضرت عائشہ رض کے علاوہ حضرت ابن عباس رض، حضرت ام سلیم رض وغیرہ کی روایات کو بھی ناسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

[3] معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص۴۲۹) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

[4] الهمزة فيه للاستفهام، أي: أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه ظنا منه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة" عمده (ج ۱۰ ص۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے۔[1]

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانۂ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے۔[2]

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۴۴۲) مسألة: قال: ثم یزور البیت فیطوف به سبعًا الخ ۱۲ م

[2] دیکھئے فتاوٰی ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص۲۴۲ تا ۲۴۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم یمکنها المقام بعد الحاج هل تطوف أو یلزمها دم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"الحمد لله، العلماء لهم فی الطهارة هل هی شرط فی صحة الطواف؟ قولان مشهوران:

أحدهما: أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعی وأحمد فی إحدی الروایتین.

والثانی: لیست بشرط وهو مذهب أبی حنیفة وأحمد فی الروایة الأخری.

فعند هؤلاء لو طاف جنبًا أو محدثًا أو حاملًا للنجاسة أجزأه الطواف وعلیه دم، لکن اختلف أصحاب أحمد هل هذا مطلق فی حق المعذور والذی نسی الجنابة؟ وأبو حنیفة یجعل الدم بدنة إذا کانت حائضًا أو جنبًا، فهذه التی لم یمکنها أن تطوف إلا حائضًا أولی بالعذر، فإن الحج واجب علیها، ولم یقل أحد من العلماء: إن الحائض یسقط عنها الحج، ولیس من أقوال الشریعة ان تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما یجب فیها کما لو عجز عن الطهارة فی الصلاة.

فلو أمکنها أن تقیم بمکة حتی تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ریب، فأما إذا لم یمکن فإن أوجب علیها الرجوع مرة ثانیة کان أوجب علیها سفرین للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشریعة۔

ثم هی أیضًا لا یمکنها أن تذهب إلا مع الرکب، وحیضها فی الشهر کالعادة، فهذه لا یمکنها أن تطوف طاهرًا البتة. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حجّ أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت

عن[1] الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: من حجّ هٰذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت" طوافِ وداع امام مالکؒ، داؤدِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنّت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے[2] احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکّی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتّہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "أحبّ إليّ أن يطوف المكي لأنّه يختتم المناسك[3]"

قولہ: أو اعتمر" معتمر پر طوافِ وداع واجب نہیں[4]، لیکن حدیثِ باب میں "من حجّ هٰذا البیت أو اعتمر" کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طوافِ وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وأصول الشريعة مبنية على أنّ ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلي عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكباً أو راجلاً فإنه يحمل ويطاف به.

ومن قال: إنه يجزئها الطواف بلا طهارة إن كانت غير معذورة مع الدم كما يقوله من يقوله من أصحاب أبي حنيفةؒ وأحمدؒ، فقولهم لذلك مع العذر أولىٰ وأحرىٰ، وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم". ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص۴۵۸، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت): وقال الشافعي في قولٍ له: لا يجب بتركه شئ لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجباً كطواف القدوم ولأنه كتحيّة البيت أشبه طواف القدوم" ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر "لا يصدرنّ أحد من الحاج حتى يطوف بالبيت، فإن آخر النسك الطواف بالبيت" (ص۲۳۹، باب الصدر) سے معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ صدر یعنی طوافِ وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحبِ اعلاء السنن لکھتے ہیں "قلتُ: قوله: "لا يصدرنّ أحد من الحاج" دليل على اختصاصه بهذا الطواف ولا يجب على المعتمر" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۹۷) باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیثِ باب میں "أو اعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجّاج[1] بن ارطاہ کا تفرّد ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں عمرہ کا کوئی ذکر نہیں[2]۔

قولہ: فلیکن آخر عهده بالبیت " اس سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہوگیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طوافِ وداع کا اعادہ کرے[3]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں[3] البتہ مستحب ہے[4]۔ واللہ اعلم[5]۔

---

[1] حجاج بن ارطاة - بفتح الهمزه - ابن ثور بن هبيرة النخعى أبو أرطاة الكوفى القاضى أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة، " تقريب التهذيب (ج ۱ ص۱۵۲ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۴۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل فى تجارة عاد فودع

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: " واختلفوا فيمن ودع ثم بدا له فى شراء حوائجه، فقال عطاءؒ: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت وبنحوه قال الثورى والشافعى وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشترى بعض حوائجه وطعامه فى السوق ولا شئ عليه وإن أقام يومًا أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهرًا أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه " عمدة القارى (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۸، وهذه فروع تتعلق بالطواف) میں لکھتے ہیں: "نعم روى عن أبى حنيفة رضى الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلىّ أن يطوف طوافًا آخر كى لا يكون بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب فى العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر " ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۵، باب طواف الوداع) میں لکھتے ہیں:

" قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريبًا رجع فطاف، وإن لم يرجع فلا شئ عليه، وقال عطاء والثورى وأبو حنيفة والشافعى فى أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريبًا رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خررتَ[1] من يديك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ولم تخبرنا به» «خررت من يديك» کا مطلب ہے «سقطت بسبب فعل يديك» یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے اور گر جائے۔ یا متکلم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک وشرمسار ہی ہوجاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اُس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کرچکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال : أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال : ليكن آخر عهدها بالبيت، قال : فقال الحارث : كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فقال عمر : أربت عن يديك، سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف[2]».

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ حضرت حارث بن عبداللہ بن اوس رضی اللہ عنہ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اُسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کردیا، اس میں اِس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہوجاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کرچکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کردینی چاہیے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ اِمکان باقی نہ رہتا۔ واللہ أعلم

باب ما جاء أنّ القارن يطوف طوافاً واحداً

عن جابر[3] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافاً واحداً» یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

واختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مرّ الظهران لم يكن ودع وبين مرّ الظهران ومكة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم» ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] قوله: «خررت من يديك» أي سقطت من أجل مكروه يصيب يديك من قطع أو وجع. وقيل: كناية عن الخجل، يقال: خررت عن يدي: أي خجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل: أي سقطت إلى الأرض من سبب يديك، أي من جنايتهما» كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۶ و ۲۷) مادّة «خرر» ۱۲ مرتب

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۳) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۶) طواف القران ۱۲ م

مسئلہ بھی معرکۃ الآرا مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں[1]، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے[2]، دوسرے طوافِ قدوم جو سنّت ہے[3]، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو[4]، چوتھے طوافِ وداع جو واجب ہے[5] البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہوسکتا ہے کما بینا[6]۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کرلے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[7] اور یہ ایسا ہی ہے جیساکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کرلیجائے[8]۔

اس کے برخلاف ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک قارن پر کُل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا تداخل ہوجاتا ہے[9]۔

---

[1] ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵) باب الطواف ۱۲ م

[2] کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲ م

[3] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۴ ص ۳۴) وفیہ: وقال مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ھو واجب" وراجعہ للدلائل ۱۲ م

[4] کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۱) باب الاحرام ۱۲ م

[5] اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کرچکے ہیں ۱۲ م

[6] فی شرح " باب ماجاء فی المرأۃ تحیض بعد الافاضۃ " ۱۲ م

[7] چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں " قلت: وذلك الطواف والسعی کان لعمرتہ وکفاہ عن طواف القدوم لحجتہ " دیکھئے (ج ۱ ص ۲۳) بعد تمام آیۃ " وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ الخ "

امام طحاویؒ کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۴۲) باب القارن کم علیہ من الطواف لعمرتہ ولحجتہ ۱۲ مرتب

[8] جیساکہ یہ مسئلہ مختلف کتبِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

[9] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) مسألۃ قال: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد الخ۔ نیز دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۸) باب القران ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے "عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً يعني طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة[1] وعند الحنفية يطوف طوافين يعني طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة"

حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ سے منقول ہے[2]۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مسند ابی حنیفہ میں حضرت صُبَیّ بن معبدؒ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعتَ ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: "مضيتُ فطفتُ طوافاً لعمرتي وسعيتُ سعياً لعمرتي، ثم عدتُ مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيتُ آخر نسكي"، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُدِيتَ لسنّة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم"[3] وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

---

[1] علامہ ابن قدامہؒ المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) میں لکھتے ہیں: "المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئه طواف واحد وسعي واحد لحجه وعمرته، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاؤس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۲) باب کیف تهل الحائض والنفساء۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال مجاهد (مجاہدؒ کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؒ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والنخعي والأوزاعي والثوري والأسود بن يزيد والحسن بن حي وحماد بن سلمة وحماد بن سليمان والحكم بن عيينة وزياد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعيين وحكى ذلك عن عمر وعلي وابنيه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد" عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۸۲) باب کیف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے مسند ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص ۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبَیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "صنعت ماذا يا صبي؟ قال: هللت (لعل الصحيح: أهللت) يا أمير المؤمنين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبيت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أقمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمتعتي ثم أحللت، قال: فضرب عمر على ظهري وقال: هُدِيتَ لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے[۱] البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔

اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا صُبی بن معبدؒ اور حضرت عمرؓ کسی سے بھی سماع ثابت نہیں[۲] لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ "تمہید[۳]" میں امام اعمشؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثتني حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل إبراهيم النخعي أقوى من مسانيده[۴]" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "کل

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمرتي، ثم سعيت بين الصفا والمروة لعمرتي، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سعيت بين الصفا والمروة لحجتي، قال: ثم صنعت ماذا؟ قال: أقمت حراماً لم يحل لي شيء حرم علي من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر من الهدي شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هُديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے مسند ابی حنیفہ (ص۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

[۵] (ج ۲، ص۱۷۵) الدليل على أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۷۹ھ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] دیکھئے (ج ۲ ص۱۲ و ۱۳) القِران ۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص۲۵۰) باب في الإقران ۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم يلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنساً ولم يسمع منه" کتاب المراسيل لابن أبي حاتم (ص۹) باب الألف ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۱ ص۳۷ و ۳۸) باب بيان التدليس الخ ۱۲ م

[۴] حوالۂ بالا ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسيل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي، وهذا (أي عن يحيى بن معين) أيضاً: أعجب إلي من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اور امام احمدؒ، ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص۲۰۲ و ص۲۰۵) النوع التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح[1] "

(۲) امام نسائیؒ نے اپنی سنن کبریٰ میں مسندِ علیؓ کے تحت روایت ذکر کی ہے "عن حماد بن عبد الرحمٰن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحجّ والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وحدّثني أن علياً فعل ذلك، وقد حدّثه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك[2] "

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمٰن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں[3]۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے[4]، اور حافظ ابن حجرؒ درایہ[5] میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "أخرجه النسائي في مسند علي، ورواته موثقون"، لہٰذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں[6] جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنیؒ[7] میں حضرت علیؓ ہی کی ایک اور روایت ہے "حدّثنا يوسف بن يعقوب بن اسحٰق بن بهلول حدّثنا جدّي حدّثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبي ليلىٰ عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع "

---

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳۰) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

[2] نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۰) باب القران ۱۲ م

[3] قال صاحب التنقيح: وحماد هنا ضعّفه الأزدي.... قال بعض الحفّاظ: هو مجهول، والحديث من أجله لا يصح" نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ مرتب

[4] نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۳۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم نمبر ۱۳۰ و ۱۳۱) باب المواقیت ۱۲ مرتب

[7] دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم نمبر ۱۳۰) باب المواقیت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہؒ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے[1]۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[2]، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضرور ہی پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعمرته وحجته طوافین، وسعی سعیین، وأبوبکر وعمر وعلی وابن مسعود[3]"

---

[1] چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارة متروك الحدیث" حوالۂ بالا ۱۲ م

[2] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وکان من کبار الفقهاء فی زمانه وولی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں "کان له فضل، وغیره أحفظ منه"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص۵۱۳ و ص۵۱۵، رقم ۱۹۱۸)۔

محمد بن داود حدانیؒ فرماتے ہیں "سمعت عیسی بن یونس ـ وسئل عن الحسن بن عمارة ـ فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۸) بتحقیق الدکتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سویدؒ فرماتے ہیں "کنت عند سفیان الثوری فذکر الحسن بن عمارة فغمزه، فقلت له: یا أبا عبد اللہ هو عندی خیر منك، قال: وکیف ذاك؟ قلت: جلست معه غیر مرّة، فیجری ذکرك، فما یذکرك إلا بخیر، قال أیوب: فما سمعت سفیان ذاکرًا الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۶۹ و ۲۷۰)

نیز حافظ مزیؒ نقل کرتے ہیں "وکان مسعر والحسن یجلسان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن الحدیث ـ والحسن ابن عمارة حاضر ـ لم یحدث، وقال: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارة)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۳)

"عن معمر قال: لما ولی الحسن بن عمارة مظالم الکوفة بلغ الأعمش، فقال: ظالم ولی مظالمنا، فبلغ الحسن فبعث إلیه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا یولّی علینا، یرحم صغیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا، فقال رجل: یا أبا محمد، ما هذا قولك فیه أمس! فقال: حدثنی خیثمة عن ابن مسعود قال: "جُبلت القلوب علی حب من أحسن إلیها وبغض من أساء إلیها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص۲۷۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبد الرحمٰن رامہرمزیؒ نے "المحدث الفاصل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص۳۲۲ تا ص۳۲۳) طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۱ھ بتحقیق الدکتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۳) باب المواقیت رقم ۱۳۲ ـ ۱۲ م

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقولِ امام دارقطنیؒ ضعیف ہیں[1]۔ لیکن ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ھو ممن یکتب حدیثه من الضعفاء[2]" نیز ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[3]۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن النبی صلی الله علیه وسلم طاف طوافین وسعی سعیین"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدیؒ کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبی صلی الله علیه وسلم قرن الحج والعمرة[5]"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدیؒ ایک ثقہ راوی ہیں[6] اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینیؒ نے امام دارقطنیؒ کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع[7]۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ چنانچہ مجاہدؒ ان کے بارے

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبو بردة هذا هو عمرو بن یزید، ضعیف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۴) باب المواقیت۔ ۱۲ م

[2] الکامل فی ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۷۸۹) عمرو بن یزید، أبو بردة کوفی تیمی ۱۲ م

[3] کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۰) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۲۶۳) رقم ۱۳۳۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشیخ أبو الحسن (أی الدارقطنی): یقال: إن محمد بن یحیی الأزدی حدث بهذا من حفظه، فوهم فی متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبی صلی الله علیه وسلم قرن الحج والعمرة" ولیس فیه ذکر الطواف ولا السعی، وقد حدث به محمد بن یحیی الأزدی علی الصواب مرارا، ویقال: إنه رجع عن ذکر الطواف والسعی إلی الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۴، رقم ۱۳۳) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن یحیی بن عبد الکریم بن نافع الأزدی البصری، نزیل بغداد، ثقة، من کبار الحادیة عشرة، مات سنة اثنتین وخمسین، أخرج له أبو داؤد فی القدر، والترمذی وابن ماجه فی سننهما" (ج ۲ ص ۲۱۷، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

[7] چنانچہ وہ الجوهر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۵ ص ۱۰۸، باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد الخ) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أی الدارقطنی): "حدث به من حفظه فوهم" لم ینسبه إلی أحد ممن یعتمد علیه، وکذا قوله (أی الدارقطنی): "ویقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أن المراد أنه سکت عنه وإذا ذکر هذه الزیادة مرة وسکت عنها مرة لعذر، لا تترك الزیادة، ولو کان فی الحدیث علة أخری غیر هذا الذکره الدارقطنی ظاهرا" ۱۲ مرتب

[8] (ج ۲ ص ۲۵۸) رقم ۹۹، باب المواقیت ۱۲ م

میں نقل کرتے ہیں " أنہ جمع بین حجتہ وعمرتہ معًا، وقال : سبیلھما واحد، قال : فطاف لھما طوافین وسعٰی لھما سعیین ، وقال : ھکذا رأیتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صنع کما صنعت "

اس روایت میں حسن بن عمارہؒ کے سوا کوئی راوی متّہم نہیں[1] اور ان کے بارے میں بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔

ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابۂ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

(۱) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے " أخبرنا أبوحنیفۃ قال : حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراھیم النخعی عن أبی نصر السلمی عن علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ قال : إذا أھللت بالحج والعمرۃ فطف لھما طوافین واسعَ لھما سعیین بالصفا والمروۃ، قال منصور : فلقیتُ مجاھدًا وھو یفتی بطواف واحد لمن قرن، فحدثتہ بھذا الحدیث، فقال لو کنت سمعت لم أفت إلا بطوافین، وأما بعد الیوم فلا أفتی إلا بھما[2] "

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں " وفی إسنادہ راوٍ مجھول[3] " لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجہول سے ان کی مراد ابونصر سلمیؒ ہیں[4]، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعۃ اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان کو مجہول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں " ولیس فیہ من یتھم غیر الحسن بن عمارۃ عندھم ولم یمکن للدارقطنی الکلام فیہ بغیر جرحہ بالحسن بن عمارۃ وغیر إثبات معارضتہ بحدیث الحسن بن عمارۃ نفسہ من حدیث ابن عباس مرفوعًا، ولاریب أن المحدث یروی روایتین عن صحابیین متعارضتین، والفقیہ یختار منھما اجتھادًا وفقھاً واحدًا منھما " معارف السنن (ج ٦ ص ٦٠٩) ۱۲ م

[2] کتاب الآثار (ص ٦٦ و ٦٧) رقم ۳۲۵ کتاب المناسک، باب القران وفضل الإحرام ۱۲ م

[3] الدرایۃ (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ٤٩٠) باب وجوہ الإحرام ۱۲ م

[4] اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام رُوات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف[1]، پھر عبد الرحمن بن اُذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرّ فی شرح معانی الآثار[2]۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "حدثنا هشيم بن بشر عن منصور بن زاذان عن الحكم عن زياد بن مالك أنّ عليًّا وابن مسعود قالا فی القارن: يطوف طوافين[3]"۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے " قال: إذا قرنت بين الحجّ والعمرة فطف طوافين واسع سعيين[4]"۔

(۴) محلّی میں ابن حزمؒ نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے "قال: إذا قرنت بين الحج و

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۷۵ و ۲۷۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۳۴۵) باب القارن كم عليه من الطواف لعمرته ولحجته۔ نیز دیکھئے "التمهيد لما فی المؤطا من المعانی والأسانيد"، (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۴ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) فی القارن من قال يطوف طوافين۔ رقم ۲۱۸۷

علامہ ماردینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجال هٰذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبّان فی الثقات"، الجوهر النقی فی ذيل السنن الكبرىٰ للبيهقی (ج ۵ ص ۱۰۸) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصب الرایہ میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "ويسعى سعيين" کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبيل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی "درایہ" میں بھی یہ روایت "ويسعى سعيين" کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹۰۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) فی القارن من قال: يطوف طوافين۔

حافظؒ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

العمرة فطف طوافين واسع سعيين[1]"

جہاں تک حضرت جابر رضی کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہ رضی اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی سے بھی مروی ہے[2]، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤوّل ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیثِ باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ واحد سے مراد طوافِ زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہوگیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طوافِ واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تداخل ہوگیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیثِ باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلّل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپ نے ایک ہی کیا جو تحلّل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپ قارن ہونے کی وجہ سے

---

[1] محلّی میں یہ اثر "حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۷، ص۱۷۵) الدليل على أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؓ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض رواۃ متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابلِ تحقیق ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذين جمعوا بين الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۲۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۸۶) باب بيان وجوه الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمر رضی کی روایت میں بخاری ہی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً"، اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ج ۱ ص۲۲۲) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۴) باب جواز التحلل بالإحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے[1] کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہما۔

پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہؒ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے[2]۔

---

[1] حدیثِ باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی ہے چنانچہ ان کے شاگردِ رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۱ و ۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف العلماء فی أن القارن یکفیہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا المحمود قدّس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجۃ الوداع ثلاثۃ أطوفۃ، الأول یوم دخول مکۃ لرابع من ذی الحجۃ، والثانی طواف الإفاضۃ لعاشر ذی الحجۃ، والثالث طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجۃ، فہذا قد ثبت ثبوتاً لا مرد لہ ولا مریۃ فیہ، ولا یستطیع أحد ممن لہ أدنی مساس بالعلم أن ینکرہ أو یشک فیہ فلو ذہبنا إلی ظاہر حدیث عائشۃ ـ أی من قولہا: إنما طافوا طوافاً واحداً ـ للزمنا القول بأنہم لم یطوفوا من الابتداء إلی الانتہاء إلا طوافاً واحداً، وہذا صریح البطلان عند الکل، لکونہ خلاف الواقع، فلا بد لکل فریق من العدول عن ظاہرہ وتأویلہ بما لا یخالف الواقع، ولہذا أولہ الجمہور بأن معناہ إنما طافوا طوافاً واحداً، أی طواف الرکن للحج والعمرۃ، فلما اضطروا إلی التأویل وتقدیر القیود ولم یبق فی أیدیہم ظاہر الحدیث، فأیّ مزیۃ لہم؟ وأیّ لوم وتحجیر علی الحنفیۃ إن أوّلوہ بما لا یعارض الأحادیث الدالۃ علی تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظنی أن مقصود عائشۃ بہذا الحدیث لیس بیان وحدۃ الطواف وتعددہ بل الغرض الأصلی إثبات التحلل بین الطوافین للمتمتعین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولہا: "فإنما طافوا طوافاً واحداً" أی إنما طافوا للإحلال منہما طوافاً واحداً، وہو طواف الإفاضۃ، بخلاف المتمتعین، فإنہم حلوا أولاً من العمرۃ بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناہ قولہا فی طریق أبی الأسود من عروۃ عنہا: "فأما من أہل بعمرۃ فحل، وأما من أہل بحج، أو جمع الحج والعمرۃ فلم یحلوا حتی کان یوم النحر" وکذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ "من أحرم بالحج والعمرۃ أجزأہ طواف واحد وسعی واحد منہما حتی یحل منہما جمیعاً" یشعر بما قلناہ إن ثبت صحتہ، ولکن قد أعلہ الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۴۶۵ و ۴۶۶) مسألۃ: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۳) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمۂ ثلاثہؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طوافِ واحد کے ساتھ سعیِ واحد کا بھی ذکر ہے[1] حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گذر چکی ہیں[2]۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیثِ صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راکباً وارد ہوا ہے[3]۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راکباً[4]۔

---

[1] مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعًا" ترمذی (ج ۱ ص۱۷۱)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے "لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافًا واحدًا" (ج ۱ ص۴۰۷) باب بيان أن السعي لا يتكرر ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲ م

[3] سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے یہ الفاظ "ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي، حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة" الحديث (ج ۱ ص۳۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم

اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جمہانؒ کی روایت "قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى" (ج ۲ ص۴۳) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی تجراۃؓ کی روایت "قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره" (ج ۳ ص۲۴۷) باب ماجاء في السعي.

سعی راکباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں "طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس" الخ (ج ۲ ص۴۳) الطواف بين الصفا والمروة على الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً وراکباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البداية والنهاية (ج ۵ ص۱۵۹ تا ۱۶۵) ذكر طوافه عليه السلام بين الصفا والمروة - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص۲۳۰) صح أنه صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعى سعيين ۱۲ مرتب عفی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبتِ زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما أخرجها الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز دراوردیؒ کے طریق سے آئی ہے، وھو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون[1] لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی[2]۔ واللہ أعلم بالصواب۔

---

[1] چنانچہ ابوزرعہؒ ان کے بارے میں کہتے ہیں "سیئ الحفظ" ابوحاتمؒ کہتے ہیں "لا یحتج بہ" امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں "إذا حدث من حفظہ جاء ببواطیل"۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق من علماء المدینۃ" تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر" تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۱۲، رقم ۱۲۴۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز دراوردی کی حدیثِ باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[2] جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں:

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے "لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروۃ إلا طوافاً واحداً" (ج ۱ ص۴۱۴) باب بیان أن السعی لا یتکرر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں "إلا طوافاً واحداً طوافہ الأول" (ج ۱ ص۴۱۴) سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۶۰) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے "حدثنا موسی بن إسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ لأربع لیال خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروۃ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوھا عمرۃ إلا من کان معہ الھدی، فلما کان یوم الترویۃ: أھلوا بالحج، فلما کان یوم النحر: قدموا فطافوا بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروۃ"۔

صاحبِ فتح الملہم علامہ عثمانی قدس اللہ سرہٗ نے ان طرق میں سے مسلم کی "ابوالزبیر عن جابر" والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروۃ إلا طوافا واحدا طوافہ الأول »
کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن ۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے
جس میں وہ فرماتے ہیں : « أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع وأھللنا، لما
قدمنا مکۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا إھلالکم بالحج عمرۃ إلا من قلد الھدی، طفنا بالبیت وبین
الصفا والمروۃ وأتینا النساء، ولبسنا الثیاب، وقال: من قلد الھدی فإنہ لا یحل لہ حتی یبلغ الھدی محلہ، ثم
ثم أمرنا عشیۃ الترویۃ أن نھل بالحج، فإذا فرغنا من المناسک جئنا فطفنا بالبیت وبالصفا والمروۃ، فقد تم حجنا
وعلینا الھدی الخ » (ج ۱ ص۲۱۳ و ص۲۱۴) باب قول اللہ عزوجل : ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ اَهْلُهٗ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے
صحابۂ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابۂ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک
مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ
ائمۂ اربعہؒ کا یہی مسلک ہے إلا عند أحمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور
حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے ۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما روایۃ أبی الزبیر فمقصودھا عندی بیان وحدۃ السعی حین قدوم مکۃ أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم و
أصحابہ کلھم فیھا سواء، ولعل الغرض من ھذا الکلام دفع ما عسی أن یتوھم من سیاق حدیثہ الطویل : « إن الذین
فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبیتہ ونیتہ خالصاً لا یخالطہ شئ کیف جعلوہ عمرۃ ؟ وھل کانوا
مأمورین فی ذلک بالطواف والسعی بنیۃ العمرۃ ثانیاً ؟ فأخبر رضی اللہ عنہ بأنہ ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ
علیہ وسلم إلی تکرار السعی إذ ذاک بل کلھم طافوا بین الصفا والمروۃ طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذکورین،
فسعیھم وطوافھم بنیۃ الحج قد عدہ الشارع من قبیل العمرۃ مع فقدان نیتھا علی خلاف القیاس، وھذا کلہ
کان مختصاً بذلک العام کما دل علیہ أحادیث أبی ذرؓ وعثمان وبلال بن الحارث رضی اللہ عنھم ۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک وہم کو دور کرنا چاہتے
ہیں، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کو جب فسخ الحج إلی العمرۃ کا حکم دیا تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی
نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلا دیا کہ وہ پہلا
والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہو گئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقلاً
طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ أعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامہ

عن[1] ابن عباس قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً سقط من بعیرہ، فوُقِصَ[2] فمات وهو محرم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اغسلوہ بماء وسدر، وکفنوہ فی ثوبیہ، ولا تخمروا رأسہ، فإنہ یبعث یوم القیامۃ یہل أو یلبی" اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرِم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں[3]، کیونکہ حدیثِ باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہوجاتا ہے لہٰذا محرِم اگر حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اُسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں[4]۔

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۱۶۹) کتاب الجنائز، باب الکفن فی ثوبین، وباب الحنوط للمیت، وباب کیف یکفن المحرم۔ و(ج ۱ ص۲۴۹) أبواب العمرۃ، باب المحرم یموت بعرفۃ، وباب سنۃ المحرم إذا مات۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۸۳) کتاب الحج، باب ما یفعل بالمحرم إذا مات۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، باب کیف یکفن المحرم إذا مات، و(ج ۲ ص۲۷) کتاب الحج، "غسل المحرم بالسدر إذا مات" و"فی کم یکفن المحرم إذا مات" و"النہی عن أن یحنط المحرم إذا مات" و"النہی أن یخمر وجہ المحرم ورأسہ إذا مات" و"النہی عن تخمیر رأس المحرم إذا مات" ۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۲۲۳) کتاب المناسک، باب المحرم یموت۔ ۱۲ مرتب

[2] وُقِصَ الرجلُ: آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا۔ ۱۲ م

[3] وهو قول عثمان وعلی وابن عباس وعطاء والثوری۔ کما فی العمدۃ (ج ۸ ص۵۱) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین۔ ۱۲ م

[4] وهو مروی عن عائشۃ وابن عمر وطاؤس۔ عمدہ (ج ۸ ص۵۱) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے : « أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : إذا مات الإنسان انقطع عملہٗ إلّا من ثلاثۃ إلّا من صدقۃ جاریۃ أو علم ینتفع بہ ، أو ولد صالح یدعو لہٗ »[1]

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے « أن عبد اللہ بن عمر کفن ابنہ واقد بن عبد اللہ و مات بالجحفۃ محرمًا ، و قال : لولا أنا حرم لطیّبناہ ، وخمّر رأسہ ووجھہٗ »[2]

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے « قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : خمّروا وجوہ موتاکم ولا تشبّھوا بالیھود » أخرجہ الدارقطنی فی سننہٖ[3] بسندٍ صالح[4] ۔ اس روایت میں « وجوہ موتاکم » کے الفاظ عام ہیں جو محرم

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱) کتاب الوصیۃ ، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاتہ ۔ سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا ، باب ما جاء فی الصدقۃ عن المیّت ۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۲) کتاب الوصایا ، فضل الصدقۃ عن المیّت ۔ اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۵) أبواب الأحکام ، باب ما جاء فی الوقف ۔ ۱۲ م

[2] مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۳۳) کتاب الحج ، باب تخمیر المحرم وجھہٗ ۔ مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے : « أخبرنا مالک ، أخبرنا نافع أن ابن عمر کفّن ابنہٗ واقد بن عبد اللہ وقد مات محرمًا بالجحفۃ ، وخمّر رأسہٗ » (ص ۲۳۷) کتاب الحج ، باب تکفین المحرم ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷ ، رقم ۲۷۳) کتاب الحج ، باب المواقیت ۱۲ م

[4] چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے « حدثنا عبد اللہ بن محمد نا عبد الرحمن بن صالح الأزدی نا حفص بن غیاث عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عبّاس » اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں ، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۴۸۴ ، رقم ۹۷۸) وبقیّۃ الإسناد لا یسأل عنہ کما نقل عن ابن القطان ۔ انظر التعلیق المغنی علی الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۷) ۔

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶ ، رقم ۲۷۱ و ۲۷۲) میں دو مزید طرق سے مروی ہے ، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں : « عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم یموت قال : خمّروھم ولا تشبّھوا بالیھود » لیکن یہ دونوں طریق علی بن عاصم کی وجہ سے ضعیف ہیں ، لیکن تائید کے لیے ان کو بہرحال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سواس کی توجیہ حنفیہ ومالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپؐ نے حدیثِ باب میں فرمایا "فإنّه يبعث يوم القيامة يهلّ أو يلبّي"[1] والله أعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ماعليه؟

عن[2] كعب بن عجرة أن النبيّ صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبيّة قبل أن يدخل مكّة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال: أتؤذيك هوامّك هٰذه؟ فقال: نعم فقال: احلق" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے "حُملتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ"[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

[1] حنفیہ نے خصوصیتِ "رجل" کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "غسل بماءٍ وسدرٍ" کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص۶۳۸) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وهي إطعام ستّة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النسك شاة، و(ج ۲ ص۵۹۸ و ص۵۹۹ و ص۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و(ج ۲ ص۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و(ج ۲ ص۸۴۶) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارأساه أو اشتدّ بي الوجع الخ - و(ج ۲ ص۸۵۰) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و(ج ۲ ص۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات الأيمان وقول الله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۸۲) كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص۲۷) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل - وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۵۶ و ۲۵۷) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ص۲۲۲ و ۲۲۳) أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

[3] صحيح بخاری (ج ۱ ص۲۴۴) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جوئیں ان پر رینگ رہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں، ور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصلِ مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وجمهور الرواة كانوا يعتنون برؤس المعانى لا بحواشيها"[1] بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعددِ واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تم شرح الباب بزيادة وترضيح من المرتب۔

باب ما جاء فى الرخصة للرعاة أن يرموا يوما ويدعوا يوما

عن[2] أبى البداح بن عدى عن أبيه أن النبى صلى الله عليه وسلم ارخص للرعاء أن يرموا يوما ويدعوا يوما" یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں "مسئلة المبيت بمنىٰ فى ليالى منىٰ" اور "مسئلة تاخير رمى الجمار عن وقته المسنون"

المبيت بمنىٰ فى ليالى منىٰ ، یالی منی میں رات گذارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیت واجب ہے۔

پھر اگر حاجی مبیت کو ترک کردے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں[3]۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ليلة واحدة" کے مبیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ (ج ۱ ص ۱۶۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبى صلى الله عليه وسلم، باب القضاء فى الأحاديث المختلفة ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه النسائى فى سننه (ج ۲ ص ۴۹) كتاب مناسك الحج، رمى الرعاء۔ وأبو داؤد فى سننه (ج ۱ ص ۲۷۰) كتاب المناسك، باب فى رمى الجمار۔ وابن ماجة فى سننه (ص ۲۱۸) باب تاخير رمى الجمار من عذر ۱۲ م

[3] دیکھئے مؤطا امام محمد (ص ۲۳۲) باب البيتوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے[1] واللہ أعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایامِ رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک

(۲) دس تاریخ کو صرف جمرۂ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور فدیہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیثِ باب بظاہر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رِعاء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعیِ ابل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاعِ مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاعِ مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاعِ مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیثِ باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں[2]۔

---

[1] دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر أبي داوٗد للمنذری (ج ۲ ص ۴۱۲) باب بيت بمكة ليالي منى۔ والمغني لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۴۹ و ۴۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۳) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۲) ، وإعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۱۹۱) باب أن المبيت بمنىٰ في ليالي أيام التشريق سنة ۱۲ م

امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القرّ میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القرّ کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کرلے امام ابوحنیفہؒ کی حسنؒ بن زیاد والی روایت[۱] کے مطابق اس کا وقت شروع ہوچکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کرسکتا ہے۔ جمع رمیین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ گیارہویں تاریخ کی رمی یوم القرّ گذرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیارہویں اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہوجائیں گی کہ دونوں رمی گیارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے "لأن الليلة تابعة للنهار في أيام الحج"[۲] بہرحال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہوسکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کرسکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا نہ کہ جمع تقدیم کو[۳]۔

حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء أن يرموا يومًا ويدعوا يومًا" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انسؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

[۱] کما فی فتح القدیر والعنایۃ (ج ۲ ص۱۸۵) باب الإحرام ۱۲ م

[۲] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے "المسک الذکی" تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوطہ (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ م

[۳] معارف السنن (ج ۶ ص۴۴)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں "وقال بعضهم: هم بالخيار إن شاءوا قدموا وإن شاءوا أخروا" معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص۴۲۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل فی البیتوتة أن یرموا یوم النحر ثم یجمعوا رمی یومین بعد النحر فیرمونه فی أحدهما"
اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاعلی التعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال[1]: "فی الأول منهما[2]" ثم یرمون یوم النفر[3]" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرّ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[4] کہ امام ترمذیؒ نے جو امام مالکؒ کا مقولہ "ظننت أنه قال: "فی الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أی الرمی) فی الآخر منهما[5]" کما فی روایة مسند أحمد[6]

---

[1] "قال" اور "أنه" کی ضمیر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکرؒ ہیں جو امام مالکؒ کے شیخ ہیں ۱۲ م

[2] قوله: "فی الأول منهما" ای فی الیوم الأول من الیومین، یعنی الیوم الحادی عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[3] أی فی یوم النفر الثانی وهو الیوم الثالث عشر من ذی الحجة ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص۴۴۸) ۱۲ م

[5] اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاۃ پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النفر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك، وتفسیر الحدیث الذی أرخص فیه رسول الله صلی الله علیه وسلم لرعاء الابل فی رمی الجمار فیما نری۔ والله أعلم۔ أنهم یرمون یوم النحر، فإذا مضی الیوم الذی یلی یوم النحر رموا من الغد، وذلك یوم النفر الأول، یرمون للیوم الذی مضی، ثم یرمون لیومهم ذلك، لأنه لا یقضی أحد شیئا حتی یجب علیه فإذا وجب علیه و مضی کان القضاء بعد ذلك، فإن بدا لهم النفر فقد فرغوا، و إن أقاموا إلی الغد رموا مع الناس یوم النفر الآخر ونفروا"۔ دیکھیے (ص۳۴۷) الرخصة فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

[6] انظر الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی (ج ۱۲ ص۲۲۲) باب الرخصة لرعاء الإبل الخ، رقم الحدیث ۴۲۲ ــــ ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع إلی کتب الحدیث المطولۃ[1]۔

وھٰذا حدیث حسن صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینۃ " جیساکہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس کی سند یہ ہے "حدثنا ابن أبی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن أبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن أبی البداح بن عدی عن أبیہ " دوسرے " حدثنا الحسن بن علی الخلال، ناعبدالرزاق ، نامالك بن أنس ، قال: حدثنی عبد اللہ بن أبی بکر عن أبیہ عن أبی البداح بن عاصم بن عدی عن أبیہ "

یہاں امام ترمذیؒ دونوں طرق میں سے امام مالک بن انسؒ کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے بھی وہ ذکر کر چکے ہیں " ورواية مالك أصح "

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انسؒ والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے ؟

ایک وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالکؒ والے طریق میں ابو البدّاح کے والد عاصم بن عدی کا بھی ذکر ہے، لہذا " عن أبی البدّاح بن عدی عن أبیہ " کہنا مناسب نہیں، اس لئے کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ " عدی " " ابو البداح " کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

---

[1] حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے " فی الأوّل منھما " کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں " الأوّل " اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور " من " تبعیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہذا اس روایت میں " الأوّل " سے مراد یوم النحر ہے اور " ثم یرمون یوم النفر " سے " یوم النفر الاول " یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعاء کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ " فی الأوّل منھما " میں " من " کو تبعیضیہ مانا جائے، اس صورت میں " الأوّل " میں معنیٰ تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور " الأوّل " سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور " ثم یرمون یوم النفر " میں " یوم النفر الثانی " یعنی تیرھویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاء دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کرلیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرھویں تاریخ کو بارہویں اور تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵۷) طبع إدارۃ القرآن والعلوم الإسلامیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتا ہے کہ ابو البدّاح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابو البدّاح اس روایت کو اپنے والد عاصم سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ[1] والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابو البدّاح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد[2] اور نسائی[3] والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؒ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ أعلم[4]۔ تمّ شرح الباب بإيضاح وزيادات من المهذّب۔

باب[5] (بلا ترجمة)[6]

عن[7] أنس بن مالك أنّ عليًّا قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بم أهللت؟ قال: أهللت بما أهلّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم "نیتِ مبہمہ کے ساتھ

[1] (ص۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۷۰) باب في رمي الجمار ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۴۹) باب رمي الرعاء ۱۲ م

[4] مذکورہ دو وجوہِ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۵) ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۶۴۵ تا ص۶۴۷) ۱۲ مرتب۔

[5] شرح باب از مرتب۔

[6] بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۱) باب من أهلّ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۰۴) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمۂ اربعہ کے نزدیک جائز ہے[1]، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعالِ حج یا افعالِ عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعیین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعیین نہ کی اور طواف کرلیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہوجائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو[2]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] واضح رہے کہ علامہ نووی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جوازِ احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا یجوز عند سائر العلماء والأئمۃ، کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹) حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں مالکیہ اور کوفیین کا مسلک عدمِ صحتِ احرام نقل کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۰) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کإھلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز علامہ عینی رحمہ اللہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیتِ مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سمیت بقیہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نووی رحمہ اللہ، حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اور علامہ عینی رحمہ اللہ سے اس مسئلہ میں نقلِ مذاہب کے سلسلہ میں تسامح ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں حنفیہ کا مسلک جوازِ احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۴۴) باب الإحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرمًا۔ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۱) باب الإحرام۔ اور ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فیما یصیر بہ محرمًا۔

أقرب المسالک میں امام مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذھب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶)۔

حنابلہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ویصح إبھام الإحرام الخ

یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نووی رحمہ اللہ اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرمًا۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲ م

باب ماجاء فی یوم الحج الأکبر

عن علیؓ قال: سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن یوم الحج الأکبر، فقال: یوم النحر[1]۔

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک "حجِ اکبر" سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حجِ اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو "حج اکبر" کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ "حج اکبر" صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی تھی[2]۔
یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے[3]، حضرت

---

[1] حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریقِ موقوف کو طریقِ مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریقِ مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاقؒ کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے "وعنعنته غیر مقبولة لأنه کثیر التدلیس"۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعورؒ ہے: "وفی حدیثه ضعف" کما فی التقریب (ج ۱ ص ۱۴۱، رقم ۴۲)۔

روایتِ موقوفہ سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعورؒ تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحٰق نہیں، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وهذا أصح من الحدیث الأول، ورواية ابن عيينة موقوفاً أصح من رواية محمد بن اسحٰق مرفوعاً"

حضرت بنوری رحمة اللہ علیہ حدیثِ باب کے بارے میں فرماتے ہیں: "والحدیث هذا تفرد به الإمام الترمذی من بین أرباب الأمهات الست" معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵)۔

البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

(۱) عن ابن عمر قال: وقف النبی صلی الله علیه وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التی حج بهذا۔ (أی بالحدیث الذی تقدم) وقال: هذا یوم الحج الأکبر الخ۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أیام منیٰ، کتاب المناسک۔

(۲) عن حمید بن عبد الرحمٰن أن أبا هریرة قال: بعثنی أبو بکر فیمن یؤذن یوم النحر بمنیٰ: لا یحج بعد العام مشرک، ولا یطوف بالبیت عریان، ویوم الحج الأکبر یوم النحر۔ (ج ۱ ص ۴۵۱) باب کیف ینبذ إلی أهل العهد، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

[2] مجاہدؒ کہتے ہیں: "حج اکبر حج قران ہے اور حجِ اصغر حج افراد ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۸۳) باب الخطبة أیام منیٰ ۱۲ مرتب

[3] یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوعِ صبح صادق کے بعد وقوفِ مزدلفہ جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طوافِ زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؒ اور مجاہدؒ کا یہی قول ہے، حدیثِ باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ "الحج عرفة"[1] یا "الحج یوم عرفة"[2] والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوۂ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان[3]" کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی "یوم" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوئے ہوں، جیسے "یوم بعاث"، "یوم احد"، "یوم الجمل"، "یوم صفین" وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دونوں قولوں کو جامع ہے[4]

بہرحال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن وسنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حجِ اکبر ہی ہے، یہ اور بات

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۳۹) باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۶۹) باب من لم یدرك عرفة ۱۲ م

[3] دیکھئے سورۂ انفال آیت ۴۱ پ ۱۰ - ۱۲ م

[4] ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یوم حج ابی بکرؓ ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو امیرِ حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین ومشرکین اور یہود ونصاریٰ سب نے شرکت کی تھی "ولم یجتمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام، حتى تقوم الساعة"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الأصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الأکبر - لأن فيه تتكمل بقية المناسك دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص۲۵۳ و ص۲۵۴) باب یوم الحج الأكبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسنِ اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں مؤطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے "عن طلحة بن عبید الله بن کریز أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: أفضل الأیام یوم عرفة وافق یوم الجمعة، وهو أفضل من سبعین حجة في غیر جمعة" [1] والله أعلم [2]

تمّ شرح الباب بزیادات من المرتّب

باب [3] ماجاء في استلام الرکنین

عن [4] ابن عبید بن عمیر، عن أبیه، أنّ ابن عمر کان یزاحم علی الرکنین زحامًا، ما رأیتُ أحدًا من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم یفعله، فقلتُ یا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم علی الرکنین زحامًا [5] ما رأیت أحدًا من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم یزاحم علیه، فقال: إن أفعل فاني سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: إن مسحهما کفّارة للخطایا" ایذارسانی کے ساتھ استلامِ حجر جائز نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر إنك رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

---

[1] قال الحافظ المحب الطبري في "القری" (ص ۳۷۲): ولم أره في مؤطا یحیی بن یحیی اللیثي الأندلسي فلعله في غیره من المؤطآت" کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

[2] باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أیام منیٰ - بذل المجهود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب یوم الحجّ الأکبر - معارف القرآن (ج ۴ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذکر الفضل في الطواف بالبیت ۱۲ م

[5] قال الطیبي رحمه الله: "أي زحامًا عظیمًا، وهو یحتمل أن یکون في جمیع الأشواط أو في أوله وآخره فإنهما آکد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأم: ولا أحبّ الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لکن المراد إزدحام لا یحصل فیه أذیً للأنام" مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مکة والطواف، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوذی الضعیف، إن وجدت خلوۃ فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وکبر[۱]"

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذاء کے ہوتا تھا، اگرچہ استلامِ حجر کی سنّت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؒ بیان کرتے ہیں "أن ابن عمر کان لایدعهما (ای الرکن الأسود والرکن الیمانی) فی کل طواف طاف بهما حتی یستلمهما لقد زاحم علی الرکن مرۃ فی شدۃ الزحام حتی رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد یزاحم، فلم یصل إلیه حتی رعف الثانیة، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما ترکه حتی استلمه[۲]"۔

پھر استلام صرف رکنینِ یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؒ، حضرت عروہ بن زبیرؒ اور حضرت سوید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کا ہوگا، عطاءؒ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبیدؒ بن عمیر کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات احنافؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناءِ ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکنِ اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجرِ اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجرِ اسود ہے اور نہ وہ قواعدِ ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعدِ ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا[۳]۔

واضح رہے کہ رکنِ یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کما یفعله بعض الجهلة والمتکبرۃ،

پھر رکنِ یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجرِ اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکنِ یمانی استلام اور تقبیل میں حجرِ اسود کی طرح ہے۔

---

[۱] رواہ أحمد، وفیه راوٍ لم یسمّ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۴۱) باب فی الطواف والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے "اخبار مکہ" للأزرقی (ج ۱ ص۳۳۳ و ص۳۳۴) الزحام علی استلام الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکہ (ج ۱ ص۳۳۲) الزحام علی الرکن الأسود والرکن الیمانی ۱۲ م

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۵۴ و ۲۵۵) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین ۱۲ م

پھر رکنین شامیین ۔ کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے[1]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجمہ[2]

عن[3] ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وھو محرم غیر المقتت "

مقتت، مطیب کے معنی میں ہے[4] اس لئے کہ یہ " قت " سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہنِ غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیب کا استعمال حالتِ احرام میں موجبِ دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیب کا لگانا موجبِ دم تو نہیں البتہ موجبِ صدقہ ہے۔

حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر راس اور غیر لحیہ پر محمول کرسکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: " یارسول اللہ، فما الحج ؟ " تو آپ نے جواب میں فرمایا " الشعث التفل[5] " یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور میلا کچیلا ہو اور تیل لگانا " شعث " کے منافی ہے۔

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے مناسکِ ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص۱۳۰) باب دخول مکۃ، فصل فی صفۃ الشروع فی الطواف ۱۲ م

[2] ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

[3] قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی : " الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی — سنن الترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم الحدیث ۹۶۲ — ۱۲ م

[4] قال ابن الأثیر : " وھو الذی یطبخ فیہ الریاحین، حتی تطیب ریحہ " النہایۃ (ج ۴ ص۱۱) ۱۲ م

[5] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۰۸) باب ما یوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہئے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایتِ قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصلِ طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہٰذا دم واجب ہے[1]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں[2]۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کو "غریب" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے[3] اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأنی أنظر إلی وبیص المسك فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم[4]" ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا[5] اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ أعلم

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴۰ و ۲۴۱) باب الجنایات ۱۲ م

[2] حافظؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المھملة والموحدة وبخاء معجمة، أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنه لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدی وثلاثین (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجة۔ تقریب التھذیب (ج ۲ ص ۱۰۸) رقم ۱۶ - ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام الخ ۱۲ م

[5] اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم إذا أراد أن یحرم یتطیب بأطیب ما أجد، ثم أری وبیص الدھن فی رأسه ولحیته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) ۱۲ م

بابٌ (بلا ترجمة)

عن عائشة[2]: أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحمله» اس روایت سے ماء زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی بعض حضرات نے زمزم کے معنی "کثرت" کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حد وحساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ «زمّ» سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے[3]۔

ماءِ زمزم اور اس کی فضیلت زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: «خیر ماء علی وجه الأرض ماء زمزم، فیه طعام الطعم وشفاء السقم[4] الخ» نیز سنن ابن ماجہ[5] میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماء زمزم لما شرب له[6]»

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[2] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی: «لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوى الترمذي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم ۹۶۳ ـ البتہ مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۸۵، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص۲۰۲، باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب

[3] زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص۱۴۷-۱۴۸)

[4] علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی فی الکبیر ورجاله ثقات» مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۸۶) باب فی زمزم ۱۲ م

[5] (ص۲۲۰) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

[6] شیخ محمد فؤاد عبد الباقی «سنن ابن ماجہ» پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں: (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرکے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثاً وتضلّع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: آية بيننا وبين المنافقين أنهم لايتضلّعون من زمزم[۲] »

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب: هٰذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه، فمنهم من صححه ومنهم من حسّنه ومنهم من ضعّفه، والمعتمد الأول.

وفي الزوائد: هٰذا إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق ابن عباس، وقال: هٰذا حديث صحيح الإسناد.

قال السندي: قلت: وقد ذكر العلماء أنّهم جرّبوه فوجدوه كذلك، دیکھئے (ج ۲ ص۱۰۱۸، رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیراندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان يصيب في كل عشرة تسعة، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: « ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں: « وأنا شربته في بداية طلب الحديث، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں: « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۲) قبیل فصل فان لم يدخل المحرم مكة وتوجّه إلى عرفات۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] سیراب ہونا ۱۲ م

[۲] دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص۴۷۲) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص۱۴۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہوکر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات[1] کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاساً شربِ زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدمِ کراہت محلِ کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شربِ زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں[2] اور بخاری[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم" بیانِ جواز[4] یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے[5]۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے "اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ عِلْمًا نَافِعًا وَّرِزْقًا وَّاسِعًا وَّشِفَاءً مِّنْ کُلِّ دَاءٍ[6]"

ایک اہم مسئلہ زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

---

[1] ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ صـ۸۲) باب الشرب قائماً، کتاب الأشربة ۱۲م

[2] چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، "والحاصل أن انتفاء الکراھة فی الشرب قائماً فی ھٰذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیھما ولعل الأوجه عدم الکراھة إن لم نقل بالاستحباب کما فی ردالمحتار (ج ۱ صـ۱۲۹، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطھارۃ) ۱۲مرتب

[3] (ج ۲ صـ۸۴۰) کتاب الأشربة، باب الشرب قائماً ۱۲م

[4] فإنه کان یفعل الشیٔ للبیان مرۃ أو مرّات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ صـ۸۳) ۱۲م

[5] کما فی خصائلِ نبوی (صـ۱۵۶) ۔شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہوکر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیانِ جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہوکر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائلِ ترمذی (صـ۱۵۵و۱۵۶) باب ماجاء فی صفۃ شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

[6] مستدرک حاکم (ج ۱ صـ۴۷۳) ماء زمزم لما شرب له ۱۲م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام ومکروہ[1] ہے۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم و أحکم (ازمرتب عفا اللہ عنہ)

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الحج فلله الحمد وله المنّة، وذلك بيوم الخميس ٢٤ من شعبان المعظّم سنة ١٤٠٧ھ الموافق ٢٥ من أبريل سنة ١٩٨٧م، بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هٰذه الأبواب، والله الموفق لإكمال شرح بقية الكتاب، والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

---

[1] زبدة المناسك (ص۱۳۸) بحوالہ غنیۃ المناسک، نیز دیکھئے ردالمحتار (ج۲ ص۲۲۸) مطلب فی کراهة الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أبواب الجنائز[1]

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

باب ماجاء في النهي عن التمني للموت

عن[2] حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اكتوى[3] في بطنه

علاج بالکی کی شرعی حیثیت

حدیثِ باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے[4]۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع اسلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس کو سببِ شفا کے بجائے

---

[1] جنائز "جنازۃ" کی جمع ہے جو "جَنَزَ یَجنِزُ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں چھپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر أفصح، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتحہ کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تخت کو جس پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتحہ کے ساتھ وہ تخت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم فتحہ اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتحہ متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص۹۳) - الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۳) - لسان العرب (ج ۵ ص۳۲۴) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۸۴۷) كتاب المرضى، باب نهي تمني المريض الموت - ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص۳۴۲) كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب كراهة تمني الموت لضر نزل به ۱۲ مرتب

[3] اكتوى اكتواءً: داغنا ۱۲ م

[4] مثلاً:

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الشفاء في ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وأنهى أمتي عن الكي" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۸) كتاب الطب، باب الشفاء في ثلاث -

"عن عمران بن حصين قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الكي، فاكتوينا، فما أفلحن ولا أنجحن (بإسقاط الف المتكلم في الموضعين) سنن ابي داؤد (ج ۲ ص۵۴۲) كتاب الطب، باب في الكي - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب الكي - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص۲۵) أبواب الطب، باب ماجاء في كراهية الكي ۱۲ مرتب

بنفسہ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائدِ اسلام راسخ ہوگئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نہی "کی بسوء الاعتقاد" پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاج بالکیّ میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نہی تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں[1] جبکہ احادیثِ اباحت[2] رخصت پر[3]

احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکیّ پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

---

[1] اس کی تائید صحیح بخاریؒ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہوتی ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أدعیتکم شفاء ففی شرطة محجم أو لذعة بنار، وما أحبّ أن أکتوی" (ج ۲ ص ۸۵۰) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب

[2] مثلاً چند احادیثِ اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیته" (ج ۲ ص ۵۴۰) کتاب الطب، باب فی الکیّ۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارة من الشوکة (داء حمرة تعلو الجسد) (ج ۲ ص ۲۴) ابواب الطب، باب ماجاء فی الرخصة فی ذلک۔

اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحله" (ص ۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) "عن جابر قال: مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم طبیباً فکواہ علی أکحله" سنن ابن ماجہ (ص ۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۶۴)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نہی اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قاله أبو الطیب۔ دیکھئے کوکب (ج ۲ ص ۱۶۴) ۱۲ م

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمّق نہ ہو بلکہ طلب میں "اجمال" سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عرب "کیّ" پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے "آخر الدواء الکیّ" اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا[1] اس کے علاوہ "کیّ" میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکیّ کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہانتک علاج بالکی کے نفسِ جواز کا تعلق ہے اُس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا "کیّ" سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری "کیّ" کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہرحال علاج بالکیّ سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کو بھی بغیر ضرورتِ شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیئے

لو لا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہانا - أو نہی - أن نتمنّیٰ الموت لتمنّیتُ"

اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمنّا کرنا جائز نہیں، کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت " ولا یتمنّیٰ[2] أحدکم الموت إمّا محسناً فلعلّہ أن یزداد خیراً و إما مسیئاً فلعلّہ أن یستعتب[3] " اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: " لا یتمنّیٰ أحدکم الموت ولا یدع بہ من قبل أن یأتیہ، إنہ إذا مات أحدکم انقطع عملہ، وانہ لا یزید المؤمن عمرہٗ إلّا خیراً[4] "

---

[1] حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امتِ محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے: " ھم الذین لا یسترقون ولا یتطیرون، ولا یکتوون، وعلی ربھم یتوکلون " دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۵۰) باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

[2] نفی بمعنی النھی ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۷) کتاب المرضیٰ، باب نھی تمنی المریض الموت ۱۲ م

[4] دیکھئے (ج ۲ ص۳۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراھۃ تمنی الموت لضُرٍّ نزل بہ ۱۲ م

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامت رضؓ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من أحبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ، ومن کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ[1]"

اس کا جواب یہ ہے کہ تمنّی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنّیِ موت میں کوئی حرج نہیں۔

اس کی دلیل حضرت انس رضؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یتمنّین أحدکم الموت لضرّ نزل بہ[2]" معلوم ہوا کہ نہی عن تمنی الموت اپنے اِطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضررِ دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنّا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔[3]

باب[4] ماجاء فی الحثّ علی الوصیّة[5]

عن[6] ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ماحقّ امرئٍ مسلم یبیت لیلتین ولہ شئ یوصی فیہ إلّا ووصیتہٗ مکتوبۃ عندہ" حدیث کا مطلب جمہور کے

---

[1] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب من احبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۴۲) باب کراھۃ تمنّی الموت لضرّ نزل بہ۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فإن کان لابدّ متمنّیاً فلیقل: اَللّٰھم أحینی ما کانت الحیاۃ خیرا لی وتوفّنی إذا کانت الوفاۃ خیرًا لی" ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص ۲۰) باب تمنّی الموت، الفصل الأوّل ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[5] "وصیت" وصی: الشئُ بہ یَصِیْ وصیاً: متصل ہونا، وصی الشئَ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تملیك مضاف إلی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسمّیت وصیۃ لأنہ وصل ما کان فی حیاتہ بما بعدہٗ" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۸) کتاب الوصیۃ ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحۃ کتاب الوصایا۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) اوّل کتاب الوصیۃ ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دَین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حقِ وارث ہو یا حقِ غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے[1]، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہریؒ کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروقؒ، طاؤسؒ، ایاسؒ، قتادہؒ اور ابن جریرؒ کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا اِلْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوْفِ[2]" نیز حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حقِ واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہؒ، سفیان ثوریؒ، شعبیؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لاوصیۃ لوارث[3]" معلوم ہوا کہ "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ" والی آیت، آیتِ میراث[4] سے منسوخ ہے۔

---

[1] وصیت نامہ کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی وشیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرہٗ نے اپنی مفید کتاب "احکامِ میت" (ص ۱۷۸ تا ۱۸۰) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فلراجعہ فانہ مہتم۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۸۰ پ ۲۔ ۱۲ م

[3] دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹۶) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۳۲) أبواب الوصایا، باب ماجاء لاوصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۹۴) أبواب الوصایا، باب لاوصیۃ لوارث ۱۲ م

[4] یعنی "یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ" الآیۃ، سورۃ نساء آیت ۱۱ پ ۴۔ ۱۲ م

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: «ما حق امرئٍ مسلم له شئ یرید أن یوصی فیه یبیت لیلتین إلا ووصیّته مکتوبة عنده[1]» اس میں «له شئ یرید أن یوصی فیه» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہرحال ہے[2]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ما جاء فی الوصیة بالثلث والربع

عن[4] سعد بن مالك ...... أوص بالعشر، فما زلت أناقصه حتى قال: أوص بالثلث، والثلث كثير «ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار[5] ہے، البتہ

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص۳۸ و ۳۹) کتاب الوصیة ۱۲ م

[2] باب سے متعلق مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم لأستاذنا المحترم صاحب الأمالی دام اقبالہم (ج ۲ ص۹۴ و ۹۵) کتاب الوصیّة ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۳) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولة - و (ج ۱ ص۳۸۲ و ص۳۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس وباب الوصیة بالثلث - ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۹ و ۴۰) کتاب الوصیة - والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث - وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی ماله - وابن ماجة فی سننه (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

[5] واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للسرخسی (ج ۲۷ ص۱۴۳) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، إلّا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۰۲) باب الوصیة بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو[1] خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء[2]۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے[3]۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہانتک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے[4]۔ مسروقؒ، شریکؒ، حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ

---

[1] ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے منقول ہے:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: « أن أبا بكر أوصى بالخمس وقال: أوصي بما رضي الله به لنفسه، ثم تلا: وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ »

قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: « وأوصى عمر بالربع »

حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا « لأن أوصي بالخمس أحب إليّ من أن أوصي بالربع، وأن أوصي بالربع أحب إليّ من أن أوصي بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك شيئاً »

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶ و ۶۷، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱) کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

"عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث"

بعض نے عشر کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: أوص بالعشر"

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص ۲۶۶، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا، باب الوصیة بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہیے کہ وصیت نہ کرے کما فی العمدة (ج ۱۴ ص ۳۶) کتاب الوصایا، باب الوصیة بالثلث۔ والله أعلم ۱۲ مرتب عفا الله عنہ

[2] کما فی الدر المختار ورد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

[3] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصیة ۱۲ م

[4] کما فی الدر المختار ورد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۰) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحٰقؒ کا بھی ایک قول اسی کے مطابق ہے[1]۔

حدیثِ باب میں "والثلث کثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی "کثیرٌ أجرہ"

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے[2]۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"لو أنّ الناس غضّوا من الثلث إلی الربع فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الثلث، والثلث کثیر[3]" یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیّنّا آنفاً۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن[4] أبی سعید عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لقّنوا موتاکم لا إلٰه إلا اللہ"

یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمۂ شہادت کی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۹۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولۃ ۱۲ م

[2] دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ ص۱۰۲) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ ص۴۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۰۰) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۵۸ و۲۵۹) کتاب الجنائز، باب تلقین المیت۔ وأبو داود فی سننه (ج ۲ ص۴۴۲) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔ وابن ماجه فی سننه (ص۱۰۴) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت لا إله إلا اللہ۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے[۱]، حدیثِ باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ "لقنوا موتاکم" "لقنوا من قرب موتہ" کے معنی میں ہے کما فی الهداية مع شرحه فتح القدير (ج ۲ ص۶۸، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمۂ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے[۲]۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے "من کان آخر کلامه: لا إله إلا الله، دخل الجنة"[۳] کی فضیلت حاصل ہو جائے۔ جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اُسے یہ فضیلت حاصل ہوگئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں[۴]۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کرلے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی[۵]۔

---

[۱] وقيل، وجوبًا، في القنية: وكذا في النهاية عن شرح الطحاوي: الواجب على إخوانه وأصدقائه أن يلقنوه اهـ قال في النهر: لكنه تجوّز لما في الدراية من أنه مستحب بالإجماع اهـ - فتنبّه - أنظر الدر المختار مع ردّ المحتار (ج ۱ ص۵۷۰) باب صلوٰة الجنائز، مطلب في تلقين المحتضر الشهادة ۱۲ مرتب

[۲] الدر المختار مع ردّ المحتار (ج ۱ ص۵۷۰ و ۵۷۱) ۱۲ م

[۳] رواه معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما في سنن أبي داود (ج ۲ ص۴۴۴) كتاب الجنائز، باب في التلقين۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابو زرعہؒ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذ کی حدیثِ مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرعہؒ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے "لا إله إلا الله" پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ كما في فتح الملهم (ج ۲ ص۴۶۶) أوائل كتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

[۴] جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کے بارے میں مروی ہے "أنه لما حضرته الوفاة جعل رجل يلقنه لا إله إلا الله، وأكثر عليه، فقال له عبد الله: إذا قلت مرة فأنا على ذلك ما لم أتكلم بكلام" ۱۲ م

[۵] كما في الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص۵۷۱) باب صلاة الجنائز، مطلب في التلقين بعد الموت۔ اس مقام پر در مختار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے "لأنه لا ضرر فيه، بل فيه نفع، فإن الميت يستأنس بالذكر على ما ورد في الآثار" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں " ما رأیت أحداً افعل هذا إلا أهل الشام[1] " گویا ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب "لقنوا موتاکم" معنیٰ مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت، کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلکِ جمہور قرار دیا گیا ہے[2]۔

صاحبِ کفایہ نے عدمِ تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے " لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مومناً فلا حاجة إليه و إن مات كافراً فلا يفيد التلقين[3] "

لیکن شیخ زاہد صفارؒ نے " لقنوا موتاکم " کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدمِ تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادہ روح کے قائل نہیں[4]۔ نیز صاحبِ جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے[5]۔ شیخ ابن ہمامؒ نے بھی " لقنوا موتاکم " کے معنی حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے[6]۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاحؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارحِ مسلم اُبیؒ کہتے ہیں " ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن[7] "

قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ ازدیؒ فرماتے ہیں : " شهدت أبا أمامة وهو في النزع ، فقال : إذا أنا مت فاصنعوا بي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم أحدكم على

---

[1] كما في المغني لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۰۶) فصل : فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

[2] كما في ردّ المحتار (ج ۱ ص ۸۰۱) مطلب في التلقين بعد الموت ۱۲ م

[3] کفایہ بہامش فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۸) باب الجنائز ۱۲ م

[4] ردّ المحتار (ج ۱ ص ۸۰۱) مطلب في التلقين بعد الموت ۱۲ م

[5] فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

[6] فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۸ و ۶۹) باب الجنائز ۱۲ م

[7] فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوی قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمك الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنك رضيت بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمدٍ نبيًّا، وبالقرآن إمامًا، فإن منكرًا ونكيرًا يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول: انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجته، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمه قال : فينسبه إلى حواء، يا فلان ابن حواء "

لیکن علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[1] میں اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں : " رواه الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لم أعرفهم " البتہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں: " وإسناده صالح، وقد قوّاه الضياء فی أحكامه، وأخرجه عبد العزيز فی الشافی[2] "

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں[3] کہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدّثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسّع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیثِ تثبیت[4] اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیّت والی روایت[5] جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔[6]

---

[1] (ج ۳ ص۴۵) کتاب الجنائز، باب تلقين الميّت بعد دفنه ۱۲ م

[2] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۶، تحت رقم ۷۹۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۷۴) قبیل باب التعزية والبكاء على الميّت ۱۲ م

[4] رواه أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال: " كان النبی صلی الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميّت وقف عليه فقال : استغفروا لأخيكم واسألوا له بالتثبيت فإنه الآن يسئل "، (ج ۲ ص۴۵۹) کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للميت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

[5] جس میں وہ فرماتے ہیں: " فإذا أنا متُّ فلا تصحبنی نائحة ولا نار، فإذا دفنتمونی فسنّوا علیّ التراب سنًّا، ثم أقيموا حول قبری قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى أستأنس بكم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربی" صحیح مسلم (ج ۱ ص۷۶) کتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله، وكذا الحج والهجرة ۱۲ مرتب

[6] حافظ ابن حجرؒ نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۶) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنیٔ مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موتہ" کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنیٔ مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامہ لا إلٰہ إلا اللہ عند الموت دخل الجنۃ"[1] کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنیٔ مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل ...." کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہلِ سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لأن فیہ خوف التھمۃ، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اتقوا مواضع التھم"[2] یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہرحال پیش کیا جا سکتا ہے، پھر اگر کسی موقعہ پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی[3]۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں[4]۔ اس کے علاوہ قبر کے سرہانے کھڑے ہو کر سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" تک اور پائنتی کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" سے ختم سورت

---

[1] کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إلٰہ إلا اللہ، فإنہ من کان آخر کلامہ لا إلٰہ إلا اللہ عند الموت دخل الجنۃ یومًا من الدھر، و إن أصابہ قبل ذلک ما أصابہ" (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۴۸۷) ۱۲ مرتب

[2] رواہ البخاری فی تاریخہ، کما فی کنوز الحقائق للمناوی بھامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص ۷) ۱۲ م

[3] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۷۷) باب ما یلقن المحتضر الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءۃ القرآن عند القبور عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشایخنا رحمھم اللہ تعالیٰ أخذوا بقولہ، وھل ینتفع؟ والمختار أنہ ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے[1]۔ واللہ أعلم۔ (تم شرح الباب بزیادات کثیرۃ من المرتب)

باب ما جاء فی التشدید عند الموت

عن[2] عائشۃ قالت: ما أغبط أحدًا بھون موت بعد الذی رأیت من شدۃ موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم» بعض[3] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ أعلم۔

باب ما جاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین[4]

عن[5] عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

---

[1] معارف الحدیث (ج ۳ ص۸۵،۸۶) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲م

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدۃ الموت ۱۲م

[3] مثلاً مسند احمد میں براء بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: «ثم یجیٔ ملك الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتھا النفس الطیبۃ، اخرجی إلی مغفرۃ من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل کما تسیل القطرۃ من فی السقاء فیأخذھا» اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعاتی فرماتے ہیں: «یرید خروج روحہ بسھولۃ کسھولۃ تقطیر الماء من فم القربۃ» دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی مع شرحہ بلوغ الأمانی (ج ۷، ص۷۴) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳)۔ ۱۲ مرتب

[4] احمد شاکر والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص۳۱۰) کتاب الجنائز، باب ۱۰۔ لیکن ہمارے پاس جو ہند و پاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲م

[5] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ، (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن — و ابن ماجہ (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲م

یموت بعرق الجبین »، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

(۱) عرقِ جبین کنایہ ہے اس مشقّت سے جو مؤمن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہانتک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔

(۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پہ ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔

(۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے[1]

باب (بلا ترجمہ)

عن[2] أنس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل علیٰ شاب وهو فی الموت، فقال : کیف تجدك ؟ قال : واللہ یا رسول اللہ، إنی أرجو اللہ و إنی أخاف ذنوبی، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا یجتمعان فی قلب عبد فی مثل هذا الموطن إلا أعطاه اللہ ما یرجو و آمنه مما یخاف » معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء[3] العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ ندا لگائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

---

[1] مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زهر الربیٰ للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن ۔ نیز دیکھئے إنجاح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ، (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۳۱۴) أبواب الزهد، باب ذکر الموت والاستعداد له ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنّت وجہنّم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہوجائے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہوجاتی ہے[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراھیۃ النعی

عن[2] عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النّعي من عمل الجاهلية» "نعی" لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں[3]، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجاتا یا قتل کردیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کرکے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا "نعاءِ[4] فلانًا" یعنی "اِنْعَه" مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلاکر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہر نئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات[5] میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

---

[1] احیاء العلوم (ج ۴ ص۱٦٦) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف او غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲م

[2] قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرجه من أصحاب الكتب الستّة أحد سوى الترمذي» سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۱۲) ۱۲م

[3] نَعَى الناعي الميّتَ نَعيًا: أخبر بموته، وهو مَنعِيٌّ - كذا في المغرب (ج ۲ ص۳۱۲) - ۱۲م

[4] نیز کہا جاتا تھا: «یا نعاءِ العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا هٰذا انعَ العرب» یا «یا هٰؤلاءِ انعوا العَربَ بموت فلان» - «یا نُعيَان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں "نُعیان" "ناعی" کی جمع ہوگی۔ اسی طرح "نعایا فلان" اور "یا نعایا العرب" بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل وتحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص۳۳۴) ۱۲ مرتب

[5] مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ مذکور اور حضرت حذیفہؓ کی حدیثِ باب ۱۲م

جہاں تک مطلق "نعی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے[1]۔ واللہ أعلم[2]

باب ما جاء أن الصبر عند الصدمة الأولى[1]

عن[3] أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى "

یعنی صبر کی اصل فضیلت اوّلِ صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایّام کے ساتھ انسان کو صبر آہی جاتا

---

[1] چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصف بهم وكبر أربعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: " قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذرفان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له "

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: " مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تعلموني " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) باب الإذن بالجنازة۔ ۱۲ م

[2] نعی سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۹ و ۲۰) باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه۔

نعی سے متعلق خلاصۂ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي : يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث حالات :

الأولى : إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية : دعوة الحفل للمفاخرة، فهذه تكره۔

الثالثة : الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذه يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۹۳) باب الرجل ينعى الخ ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۱) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور ـ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۲ و ۳۰۳) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبۃ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔

رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے "حاکم" ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کرلیں اور ان کے "حکیم" ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انھیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجہ میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضیٰ اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزعِ اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیساکہ "اَلَّذِیْنَ اِذَاۤ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْۤا اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّاۤ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ ۝ اُولٰٓىٕكَ عَلَیْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ اُولٰٓىٕكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ ۝" [1] سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیات سے قطع نظر صرف "اِنَّا لِلّٰهِ الخ" کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باآواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باآواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو "الحمد للہ" کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبۂ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" [2] پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائقِ اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا:

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ۱۵۶ و ۱۵۷ پ ۲ - ۱۲م

[2] سورۂ احزاب آیت ۲۱ پ ۲۱ - ۱۲م

"وأنت یا رسول اللہ ؟!" فقال: یا ابن عوف: إنها رحمة، ثم أتبعها بأخریٰ، فقال: إن العین تدمع والقلب یحزن ولا نقول إلا ما یرضیٰ ربّنا، وإنا بفراقك یا إبراهیم لمحزونون[1]" واللہ اعلم

باب[2] ماجاء فی تقبیل المیّت

وعن[3] عائشة أن النبی صلی اللہ علیه وسلم قبّل عثمان بن مظعون وهو میّت، وهو یبکی أو قال: عیناه تذرفان" معلوم ہوا کہ میت کو بوسہ دینا جائز ہے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا[4]۔

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے[5]، یہ سابقین فی الاسلام میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ کی سعادت حاصل ہوئی، غزوۂ بدر میں بھی شریک ہوئے، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی ہیں جن کا ہجرت کے بعد ۲ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن کیے گئے۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کرلی تھی خود فرماتے ہیں "لا أشرب شرابا یذهب عقلی، ویضحك بی من هو أدنیٰ منّی"۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی جب وفات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: "إلحق بالسلف الصالح عثمان بن مظعون[6]" واللہ أعلم (از مرتّب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۴) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیه وسلم: إنا بك لمحزونون ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۱) کتاب الجنائز، باب فی تقبیل المیّت۔ وابن ماجه فی سننه (ص ۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی تقبیل المیّت ۱۲ م

[4] کما فی صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۴۰) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیه وسلم ووفاته ۱۲ م

[5] کما فی بذل المجهود فی حلّ أبی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۳۰) باب فی تقبیل المیّت ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۳۸۵ تا ص ۳۸۷) اور الإصابة فی تمییز الصحابة (ج ۴ ص ۲۲۵) ۱۲ مرتب۔

باب ماجاء فی غسل المیّت

عن[1] أم عطیة قالت: توفیت إحدیٰ بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم "إحدیٰ بنات" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں[2] جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنات میں سب سے بڑی ہیں[3]۔

فقال[4]: اغسلنها وترا ثلاثا أو خمسا أو أکثر من ذلک إن رأیتن "میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایہ ہے[5]، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایتار مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلاضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے[6]۔

واغسلنها بماء وسدر[7] واجعلن فی الآخرة کافورا[8] او شیئاً من کافور "یہاں ماء مقید سے

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۶۷ و ۱۶۸ و ۱۶۹) کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما یستحب أن یغسل وترا، باب یبدأ بمیامن المیت، باب مواضع الوضوء من المیت، باب هل تکفن المرأة فی إزار الرجل، باب یجعل الکافور فی الأخیرة، باب نقض شعر المرأة، باب کیف الإشعار للمیت، باب هل یجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب یلقی شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) کتاب الجنائز، فصل فی غسل المیت وترا ثلاثا أو خمسا أو أکثر إن کانت حاجة، وجعل الکافور فی الآخرة، فصل فی مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل فی البدء بمیامن المیت ومواضع وضوءه۔

[2] جیساکہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۳۹، ۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل المیت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۳) کتاب الجنائز، باب غسل المیت الخ ۱۲ م

[4] یہاں سے "فاذا فرغتن فآذننی، فاذا فرغنا آذناه" تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[5] أوجز المسالک (ج ۴ ص ۱۹۵) کتاب الجنائز، غسل المیت ۱۲ م

[6] الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۵) باب صلاة الجنائز۔ نیز دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۸۱) ۱۲ م

[7] لیزیل الأقذار ویمنع من تسارع الفساد۔ کما فی العمدة (ج ۸ ص ۴۱) باب غسل المیت الخ ۱۲ م

[8] والحکمة فیه أن الجسم یتصلب به وتنفر الهوام من رائحته، وفیه إکرام الملائکة۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۱) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیرِ بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضوء وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر " ماء " کا اطلاق درست ہو۔

ائمۂ ثلاثہؒ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیثِ باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیثِ باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میّت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمۂ اربعہ کے مذاہب اسطرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماءِ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماءِ مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میّت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ " اغسلنها بماء وسدر " کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلامؒ کے بیان کے مطابق میّت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔[1]

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمامؒ کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ امّ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے، "عن[1] محمّد بن سیرین أنه کان یأخذ الغسل من أمّ عطیة، یغسل بالسدر مرّتین و الثالث بالماء والکافور[2]"

فإذا فرغتن فآذنّني، فلمّا فرغنا آذنّاه، فألقی إلینا حقوہ[3]، فقال: أشعرنها إیّاہ[4]"

مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے[5]۔

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: "وقال أبو حنیفة: لا یستحب" شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص ۳۰۴۔ کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحبِ توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: "وانفرد أبو حنیفة، فقال: لا یستحب الکافور، والسنة قاضیة علیه" چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "قلت: لم یقل أبو حنیفة هذا أصلاً" عمدہ (ج ۸ ص ۴۹ و ۵۰) باب غسل المیت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] سنن ابی داود (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل المیت ۱۲ م

[2] مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالک إلی موطا مالک (ج ۴ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸) کتاب الجنائز، غسل المیت ـ اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۳) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتب

[3] أی إزارہ، والأصل فیه معقد الإزار، وجمعه: أحقٍ وأحقاء، ویسمی به الإزار للمجاورة۔ کذا فی مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتب

[4] شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو "دثار" کہتے ہیں "أشعرن" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے "ها" ضمیر حضرت زینب کی طرف اور "ہ" کی ضمیر "حقو" کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے لئے شعار بنا دو ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "هو أصل فی التبرّک بآثار الصالحین" عمدہ (ج ۸ ص ۴۱) قبیل باب ما یستحب أن یغسل وترًا۔ ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اِزار بطورِ سینہ بند[1] تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کو اس سے برکت حاصل ہوسکے۔[2]

"قالت: وضفرنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنه قال: فألقيناه خلفها" اس سے استدلال کرکے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہٰذا حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا تین چوٹیاں بناکر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائینگی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔[3]

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بناکر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لا یثبت بہ[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں[5] لہٰذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔[6] واللہ اعلم

---

[1] عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۵۱) "عورت کا کفن" ۱۲ م

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۴۷۲) مسألۃ: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۴۳) باب ما یستحب أن یغسل وترًا۔ ۱۲ م

[4] کما قال العلامۃ العینی فی العمدۃ (ج ۸ ص ۴۳) ۱۲ م

[5] جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الغسل من غسل المیّت

عن[1] أبی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: من غسلہ الغسل ومن حملہ الوضوء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر "اغسلنها وتراً ثلاثاً" الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

[6] دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں: "ولا یسدل شعرها خلف ظهرها، ولکن یسدل من بین ثدییها من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحیاة کان لمعنی الزینة وقد انقطع ذلك بالوفاة" المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۷۳) باب غسل المیّت۔

نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۰۸) فصل وأما کیفیة التکفین — میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائے گی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۴۷۲) حنفیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے "عن إبراهیم أن عائشة رأت امرأة یکدون رأسها، فقالت: علام تنصون میتکم" ؟ (ج ۳ ص ۴۳۷، رقم ۶۲۳۲، باب شعر المیت وأظفاره)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ "المغنی" میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: "وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی: لا یضفر ولکن یرسل مع خدیها من بین یدیها من الجانبین" (ج ۲ ص ۴۷۲)

لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغۂ امر کے ساتھ "واجعلن لها ثلاثة قرون" کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۴۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "هذا أمر بالتضفیر، ونحن لا ننکر التضفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإنما ننکر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنیع زینة، والمیّت ممنوع منها"۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تضفیر نہیں بلکہ تضفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: "وعندنا یجعل ضفیرتین علی صدرها فوق الدرع" عمدہ (ج ۸ ص ۴۳) قبیل باب یبدأ بمیامن المیّت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینیؒ نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تضفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہرحال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینیؒ کے بیان کے مطابق تضفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان والی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلیمؓ کی ایک روایت میں "والوی شعرها ثلاثة أقرن قصة وقرنین" کے الفاظ آئے ہیں، اس روایت کے تحت علامہ ہیثمی فرماتے ہیں: "رواه الطبرانی فی الکبیر بإسنادین فی أحدهما لیث بن سلیم وهو مدلس ولکنه ثقة، وفی الآخر جنید وقد وثق، وفیه بعض کلام" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۲) باب تجهیز المیّت وغسله۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہذا)

[1] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص ۹۵) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت»، حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری[1] احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ وتابعینؒ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہوجاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور زہریؒ کا یہی مسلک ہے[2]۔

لیکن صدرِ اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ غسلِ میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حملِ جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے[3]، جس کی دلیل بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے «قال: قال

---

[1] مثلاً:

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یغتسل من غسل المیت»۔

(۲) عن مکحول قال: «سأل رجل حذیفۃ کیف أصنع؟ قال: أغسلہ کیت کیت، فاذا فرغت فاغتسل»۔

(۳) عن علی قال: «من غسل میتا فلیغتسل»۔

(۴) عن علی قال: «لما مات أبو طالب أتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقلت یا رسول اللہ ان عمك الشیخ الضال قد مات، قال: فقال: انطلق فوارہ، ثم لا تحدثن شیئاً حتی تأتینی، قال: فواریتہ ثم أتیتہ، فأمرنی فاغتسلت الخ»۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص۲۶۸ و۲۶۹) من قال علی غاسل المیت غسل، فی المسلم یغسل المشرك یغتسل أم لا۔ ۱۲ مرتب

[2] عمدۃ القاری (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: «لا أعلم أحداً من الفقہاء یوجب الاغتسال من غسل المیت ولا الوضوء من حملہ» معالم السنن للخطابی بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص۳۰۵) باب فی الغسل من غسل المیت۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص۱۰۱) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا۔

«المجموع شرح المہذب» میں اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قولِ جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قولِ قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہوجائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص۱۴۲) «ویستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل»۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت کو مذہبِ مشہور قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲) غسل المیت۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضوء من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۱۱۴) مطلب یوم عرفۃ أفضل من یوم الجمعۃ، کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۱ ص۳۰۶) کتاب الطہارۃ، باب الغسل من غسل المیت۔ ۱۲ م

رسول الله صلی الله علیه وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا أیدیکم» البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: «هذا ضعیف والحمل فیه علی أبی شیبة کما أظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبة احتج به النسائی ووثقه الناس ...... فالإسناد حسن[1]»

عدم وجوبِ غسل کی دوسری دلیل مؤطا[2] امام مالک کی روایت ہے «عن عبد الله بن أبی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت أبا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین، فقالت: إنی صائمة، وإن هذا یوم شدید البرد، فهل علیّ من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قالا لیس علی غاسل المیت غسل[3]» والله أعلم[4]

---

[1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطهارة، باب الغسل — حافظؒ کا پورا کلام یہ ہے «قلتُ: أبو شیبة: هو ابراهیم بن أبی بکر بن أبی شیبة، احتج به النسائی، ووثقه الناس ومن فوقه احتج بهم البخاری، وأبو العباس الهمدانی هو ابن عقدة حافظ کبیر، إنما تکلموا فیه بسبب المذهب ولأمور أخری، ولم یضعفه بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» — ۱۲ م

[2] (ص ۲۴۰) کتاب الجنائز، غسل المیت — ۱۲ م

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل — اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعه إن شئت ۱۲ مرتب

[4] غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرانا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں چھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو چھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۸) باب یلقی شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کم کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن[1] عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة » اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقاتِ ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے[2] اس طرح تعارض ہوجاتا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے[3] اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لیجائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابۂ کرام رضؓ نے ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کردیئے، جیساکہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضؓ کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں « فذكروا لعائشة قولهم: « في ثوبين وبرد حبرة[4] » فقالت: قد أتي بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه ».

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن ـ و باب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة و (ج ۱ ص ۱۸۶) باب موت يوم الاثنين ـــ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۰۵ و ص ۳۰۶) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۱۲ م

[2] روایت اور اس کی سند اس طرح ہے « أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب » الطبقات الكبرىٰ لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۸) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۱۲ م

[3] اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینیؒ فرماتے ہیں: « كان إذا اشك في حرف من الحديث تركه وربما وهم » اور ابن معینؒ فرماتے ہیں: « أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعدها بيسير » دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵، رقم ۲۲۶).

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظؒ فرماتے ہیں « تغير حفظه بآخره » تقریب (ج ۱ ص ۱۹۷، رقم ۵۴۲).

اس روایت کے تیسرے راوی عبداللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظؒ لکھتے ہیں: « صدوق، في حديثه لين ويقال: تغير بآخره ». تقریب (ج ۱ ص ۴۴۷ و ۴۴۸، رقم ۶۰۴).

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں ۔ تقریب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹) ۔ ۱۲ مرتب

[4] حِبَرۃ: بروزنِ عِنَبۃ، یمنی منقش چادر، حِبَرٌ اور حِبَرات جمع آتی ہے ۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۱۲ م

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہوجاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن حمزۃ بن عبد المطلب فی نمرۃ فی ثوب واحد[1]" بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس پھونس رکھی گئی[2]۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں[3]۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں[4]، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا[5]۔

حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب بیض یمانیۃ، لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ" سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے[6]، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے۔

---

[1] ھٰذا الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۹۹۷) ۱۲ م

[2] سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "حدثنا خباب قال: ھاجرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبتغی وجہ اللہ فوجب أجرنا علی اللہ، فمنا من مات، لم یأکل من أجرہ شیئاً، منہم مصعب بن عمیر، قتل یوم أحد، فلم نجد شیئاً نکفنہ فیہ إلا نمرۃ، کنا إذا غطینا رأسہ خرجت رجلاہ وإذا غطینا بہا رجلیہ خرج رأسہ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نغطی بہا رأسہ ونجعل علی رجلیہ إذخراً" الخ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، القمیص فی الکفن ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۰۰۰) باب الثیاب البیض للکفن ۱۲ م

[4] الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ للدسوقی (ج ۱ ص۴۱۷) فصل ذکر فیہ أحکام الموتی - ۱۲ م

[5] یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔ کما فی بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۶۷) باب صفۃ الکفن للرجل والمرأۃ ۱۲ مرتب

[6] یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ "کشف الغطاء عن وجہ المؤطا" قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص۲۰۵ رقم الحاشیہ ۱۰) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف جمہور کے نزدیک کفنِ مسنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1] جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص[2]۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن[3] ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحولیۃ[4]" اس میں "رِیاط" "رَیطۃ" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف حنفیہ کا استدلال سنن[5] ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: کفّن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ"

ہمارا ایک استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت سے ہے "قال: کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب: قمیص و إزار و لفافۃ[6]"

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفۃ التکفین ـ البتہ "المہذّب" اور اس کی شرح "المجموع" میں امام شافعیؒ کا مسلک "إزار و لفافتین" بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵۱) باب الکفن ۱۲ مرتب

[2] بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۰۶) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

[3] (ص ۱۰۶) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[4] یروی بفتح السین وضمّہا، فالفتح منسوب إلی السَّحول وہو القصّار، لأنہ یسحلہا أی یغسلہا أو إلی "سحول" وہی قریۃ بالیمن، وأما الضم فہو جمع "سَحْل" وہو الثوب الأبیض النقی، ولایکون إلا من قطن، وفیہ شذوذ لأنہ نسب إلی الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أیضاً" النہایہ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۳۴۷) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[6] دیکھئے الکامل (ج ۷ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا علی بن أحمد بن مروان، حدثنا یحیی بن داؤد أبو الصقر الوراق، حدثنا عبداللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرۃ"۔

حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "وضعف ناصح بن عبداللہ، عن النسائی، ولینہ ہو، وقال: ہو یکتب حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجۂ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیادؒ کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیادؒ کی روایات امام مسلمؒ متابعۃً ذکر کرتے ہیں[1] اور امام ابوداؤدؒ نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہؒ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے[2] اور امام ترمذیؒ نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے[3]۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیّت یقمص ویؤزر ویلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ[4]"

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار[5] میں "ابوحنیفۃ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعیؒ کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلۃ یمانیۃ وقمیص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری[6] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن أبی لما توفی جاء ابنہ إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قمیصک أکفنہ فیہ و صل علیہ واستغفر لہ، فأعطاہ قمیصہ" الخ

---

[1] جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۵) ۱۲ م

[2] چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص۴۲۳ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیانؒ کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فھو علی العدالۃ وإن لم یکن مثل الحکم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصریؒ کہتے ہیں: "یزید بن أبی زیاد ثقۃ ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص۳۳۰ و ص۳۳۱ رقم ۶۳۰) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ انہوں نے ابواب الحج، باب ماجاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسٰی: ھٰذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص۱۳۱) ۱۲ مرتب

[4] مؤطا امام مالک (ص۲۰۱) ماجاء فی کفن المیّت ۱۲ م

[5] (ص۴۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص۱۶۹) باب الکفن فی القمیص الذی یکف أو لا یکف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :

"إذا أنا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافورا وكفنوني في بردين وقميص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم فعل به ذلك"[1] تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ کم ازکم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے اس میں قمیصِ میت کا نہیں بلکہ قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیصِ میت قمیصِ احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

اکثر کتبِ حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں[2]، حضرت گنگوہیؒ نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے، اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات وسکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن اُبَیّ کے قصہ سے اشکال ہوسکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین، وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بیّنّا۔ البتہ اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی سلائی ادھیڑ کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصۃ عبداللہ بن اُبَیّ[3]۔

---

[1] اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹۶) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۷۸) ۱۲ م

[2] مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۹) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷۵) کتاب الجنائز۔ اور ردّ المحتار (ج ۱ ص ۵۷۸) مطلب فی الکفن ۱۲ م

[3] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۷۴ و ۱۷۵) باب مایستحب من الأکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن[1] میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیصِ میّت قمیصِ حی کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیصِ میّت اور قمیصِ حی میں فرق ہوگا۔

سننِ ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم .... وقمیصہ الذی مات فیہ[2]" سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیصِ میّت اور قمیصِ حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "انظروا ثوبیَّ ھٰذین فاغسلوھما ثم کفنونی فیھما، فإن الحیّ أحوج إلی الجدید منھما[3]"۔

احقر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میّت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں[4] البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کرکے برقرار رکھا گیا[5] "فلعلہ آثرہ لقرب عھدہ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو حیّ[6]"

واللہ أعلم

---

[1] (ج ۸ ص ۱۹۸) باب کفن الرجل ونوعہ ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[3] رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزھد ۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۱۲ م

[4] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۰، باب الجنائز فصل فی تکفینہ) بحوالۂ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ ابن عباسؓ التی مرّت ۱۲ م

[6] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب (جس میں "لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ" کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصلِ قمیص کا نہیں قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حاصل ہی قمیصِ معتاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ أعلم وعلمہٗ أتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأھل المیّت

"عن[1] عبد اللہ بن جعفر قال: لمّا جاء نعی جعفر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اصنعوا لأھل جعفر طعامًا فإنّہ قد جاء مایشغلھم"

اس حدیث کی بناء پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مصیبت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میّت کے گھر والے اس موقعہ پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لیے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقعہ پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقعہ پر۔ کما قال العلامۃ ابن عابدین[2]۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میّت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجباتِ دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالایلزم بدعت ہے[3]۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص۴۴۰) کتاب الجنائز باب صنعۃ الطعام لأھل المیت ۔۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی الطعام یبعث إلی أھل المیت ۱۲ م

[2] فی ردّ المحتار (ج ۱ ص۶۰۳) مطلب فی کراھۃ الضیافۃ من أھل المیّت۔ باب صلاۃ الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ویکرہ اتخاذ الضیافۃ من الطعام من أھل المیت لأنہ شرع فی السرور لا فی الشرور، وھی بدعۃ مستقبحۃ" ۱۲ مرتب

[3] دعوت من اہل المیت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بجلیؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں: "کنّا نری الاجتماع إلی أھل المیت وصنعۃ الطعام من النیاحۃ" (ص۱۱۶) باب ما جاء فی النھی عن الاجتماع إلی أھل المیّت وصنعۃ الطعام۔

یہ روایت امام احمدؒ نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص۹۴ و ۹۵، رقم ۲۰۰) باب صنع طعام لأھل المیت۔

علامہ ساعاتی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: "ورواہ ابن ماجۃ من طریقین: أحدھما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم" ۱۲ مرتب

بعض اہل بدعت ضیافت من اھل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں «فلما رجع استقبله داعی امرأته[1]، فأجاب ونحن معه فجئ بالطعام فوضع یده[2] » الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجۂ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ «داعی امرأته» لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے[3]، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے[4] تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجۃ المیت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ أعلم۔

---

[1] گویا عبارت کا مطلب یہ ہے « استقبله داعی زوجة المیت » ۱۲ م

[2] مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۱ و ص ۱۶۲، رقم ۵۹۴۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات، الفصل الثالث ۱۲ م

[3] مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبہات۔ اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۴۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت « فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش » کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے، دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۳۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں « فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش » اور ایک روایت میں « صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاما » کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے (ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۴، ۵۵) باب الصید والذبائح والأطعمة وغیر ذالك ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوۃ دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراھیة النّوح

عن علیؓ بن ربیعة الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظة بن کعب فنیح علیه، فجاء المغیرة بن شعبة، فصعد المنبر فحمد الله وأثنیٰ علیه، وقال: ما بال النّوح فی الاسلام! أما إنی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من نیح علیه عُذّب ما نیح علیه»۔ مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کیوجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاءِ خفیف جائز ہے اور بکاءِ شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاءِ شدید اور بکاءِ خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاءِ خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاءِ شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔[2] لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے[3] لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ وپکار کیجائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۱۷۲) باب ما یکره من النیاحة علی المیّت ۔ و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۰۳) فصل إن المیت لا یعذّب ببکاء أهله الخ ۱۲ م

[2] هذا حاصل ما أفاده النووی رحمه الله فی شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: « فلمّا دخل علیه فوجده فی غاشیة أهله، فقال: قد قضی؟ قالوا: لا یا رسول الله، فبکی النبی صلی الله علیه وسلم، فلمّا رأی القوم بکاء النبی صلی الله علیه وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذّب بدمع العین ولا بحزن القلب ولکن یعذب بهذا ۔ وأشار إلی لسانه ۔ الخ» (ج ۱ ص ۱۷۴) باب البکاء عند المریض ۱۲ م

[3] مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے « فلمّا ماتت زینب (وفی روایة رقیة) ابنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الحقی بسلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجائے۔[۱]
واللہ أعلم ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟ سو بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔[۲]

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

النساء ، فجعل عمر يضربهن بسوطه ، فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده ، فقال: مهلاً يا عمر ، ثم قال: أبكين وإياكن ونعيق الشيطان ،» الخ الفتح الرباني (ج ، ص۱۳۱ ، رقم ۹۶) باب الرخصة بالبكاء من غير نوح۔

اس روایت کے تحت علامہ ساعاتیؒ لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهاهن عمر حتى لا يجر إلى النياحة فأمره صلى الله عليه وسلم بتركهن» الخ۔

نیز عبداللہ بن یزیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص في البكاء من غير نوح» رواه الطبراني في الكبير و إسناده حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا في البكاء عند المصيبة من غير نوح» رواه الطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح ۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۱۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء في البكاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] جیسا کہ نوحہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن الميت ليعذب ببكاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں: «وقالت طائفة: معنى الأحاديث أنهم ينوحون على الميت ويندبونه بتعديد شمائله ومحاسنه في زعمهم، وتلك الشمائل قبائح في الشرع يعذب بها» الخ ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۳) کتاب الجنائز ۱۲ م

[۲] المغني لابن قدامة (ج ۲ ص۵۴۸) تعذيب الميت ببكاء أهله عليه ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصيب عمر (يعني بالجراحة التي مات فيها) دخل صهيب يبكي يقول: وا أخاه! وا صاحباه! فقال له عمر: يا صهيب، أتبكي علي؟ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه» صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۷۲) باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه۔

نیز ابو عمروؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر يقول ـ وهو في جنازة رافع بن خديج، وقام النساء يبكين على رافع، فأجلسهن مراراً، ثم قال لهن: ويحكن! إن رافع بن خديج شيخ كبير لا طاقة له بالعذاب، وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص۵۵۶ ، رقم ۶۶۸۴) باب الصبر والبكاء والنياحة ، كتاب الجنائز۔

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایتِ باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہ رضؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاءِ اھل سے میّت کو عذاب نہیں ہوتا[1]۔

قائلینِ تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی مرفوع روایت « إن الميّت ليعذّب ببكاء أهله عليه[2] » سے ہے۔

منکرینِ تعذیبِ میّت ببکاء اھلہ کا استدلال « وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ[3] » سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے[4]۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہ رضؓ اگلے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: « يرحمه الله، لم يكذب ولكنه وهم، إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل مات يهوديًا: إن الميت ليعذب، وإن أهله ليبكون عليه »۔

لیکن حضرت ابن عمر رضؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محلِ نظر ہے[5]، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں[6]، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

---

[1] حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: يعذّب الميت ۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم يعذب الميت الخ ۱۲ م

[2] بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ م

[3] سورۂ فاطر آیت ۱۸ پ ۲۲ ۱۲ م

[4] نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدمِ تعذیب کی تائید میں فرمایا « والله هو أضحك وأبكى »، دونوں دلائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۲) ۱۲ م

[5] چنانچہ علامہ ساعاتیؒ نقل کرتے ہیں: « قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالتخطئة والنسيان أو على أنه سمع بعضًا ولم يسمع بعضًا: بعيد، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحيح » دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۸، ص ۱۲۷ تحت شرح حدیث رقم ۹۳) باب ماجاء فی أن الميت يعذّب الخ ۱۲ مرتب

[6] مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: « ذُكر عند عمران بن الحصين أن الميت يعذّب ببكاء الحي، فقال عمران: قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم »، سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۶۲) النهي عن البكاء على الميت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الميت يعذّب ببكاء الحي »، (قال الهيثمي) رواه الطبراني في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو ثقة. مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶) باب ماجاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات پیچھے گذر چکی ہیں۔

کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک یہ کہ تعذیبِ میّت ببکاءِ أهله جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بکاء اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفة بن العبد کہتا ہے ؎

فإن متّ فانعيني بما أنا أهله　　وشقّي عليّ الجيب يا ابنة معبد[۱]

دوسرے یہ کہ تعذیبِ میّت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میّت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیبِ میّت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میّت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے[۲]۔

ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: "واجبلاه! واسیّداه!" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "أهكذا كنت؟"[۳]۔

---

[۱] السبع المعلّقات (ص۳۴) المعلقة الثانية۔ شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مرجاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سُنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: "یا مرمل، و مؤتم الولدان، و مخرب العمران، و مفرّق الأخدان" یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[۳] جیساکہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال: ما من میّت یموت، فیقوم باکیه، فیقول: واجبلاه! واسیّداه! أو نحو ذلك إلا وكل به ملكان یلهزانه (اللهز: الدفع فی الصدر بجمیع الكفّ) و یقولان: أهكذا كنت؟"۔
مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أن النبی صلی الله علیه وسلم قال: المیّت یعذّب ببكاء الحیّ علیه إذا قالت النائحة: واعضداه! واناصراه! واكاسیاه! جُبِذَ المیّت و قیل له: أنت عضدها؟ أنت ناصرها؟ أنت كاسیها؟" دیکھئے الفتح الربانی (ج۷ ص۱۲۵ رقم ۹۳) باب ما جاء فی أن المیّت یعذّب ببكاء أهله علیه۔
حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میّت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج۱ ص۱۲۶ تا ص۱۲۸، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرٰی" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ أعلم۔

"عن[1] أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع في أمتي من أمر الجاهلية لن يدعهن الناس" مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔[2]

"النياحة، والطعن في الأحساب[3]، والعدوى[4] أجرب[5] بعير فأجرب مائة بعير، من أجرب البعير الأول، والأنواء[6]، مطرنا بنوء كذا وكذا" حضرت

---

[1] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي. قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص۳۲۵، رقم ۱۰۰۱) ۱۲ م

[2] كما في الكوكب الدري (ج ۲ ص۱۲۶) ۱۲ م

[3] أحساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب سے مراد طعن فی النسب ہے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "شعبتان من أمر الجاهلية لا يتركهما الناس أبدًا: النياحه والطعن في النسب" الفتح الربانی (ج، ص۱۱۳، رقم ۷۹) باب مالا یجوز من البكاء على الميت ـ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کیجائیگی ۱۲ مرتب

[4] عدویٰ: إعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۱۲ م

[5] أجرب البعير: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

[6] أنواء: نوء بفتح النون وسکون الواو ـ کی جمع ہے ـ ابوعبیدؒ کہتے ہیں: انواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گذرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہوجاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے ـ و إنما سُمّي نوءً الأنه إذا سقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النوء، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہوجاتے ہیں ـ

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہوجاتی تو کہتے تھے "مُطرنا بنوء كذا" یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے ـ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص۲۵۲ و ۲۵۳) أبواب صلوة الاستسقاء، باب الاعتقاد أنّ المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا[1] بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض[1] لوگ اُسے مؤثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض[2] کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطّل ہوگیا ہے، بعض[3] سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض[4] کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلّف نہیں ہوسکتا۔

مذکورہ اعتقاداتِ فاسدہ کی بناء پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اُسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے[2] واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة

عن سالم عن أبیه[3] قال: رأیت النبی صلی اللہ علیه وسلم وأبا بکر وعمر یمشون أمام الجنازة» جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے[4]۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیانِ ثوریؒ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحابؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے[5]۔

---

[1] گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور مسبَّب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہوجاتا ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

[2] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۱۰۶) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[4] اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۰۸) المشی أمام الجنازة ۱۲ م

[5] وذهب إبراهیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابة وأبو حنیفة وأبو یوسف ومحمد وإسحٰق وأهل الظاهر إلی أن المشی خلف الجنازة أفضل، ویروی ذلك عن علی بن أبی طالب وعبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمرو بن العاص۔ عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۰۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثینؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل[۱] ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیثِ باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الراکب خلف الجنازة والماشی حیث یشاء منها[۲]»۔

---

[۱] جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسلاً بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفیان بن عیینة عن الزهری عن سالم عن أبیه قال: رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بکر، حدثنا یونس عن یزید عن ابن شهاب عن أنس، أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔

جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں: «الحفاظ عن الزهری ثلاثة: مالك ومعمر وابن عیینة، فاذا اجتمع اثنان منهم علی قول أخذنا به وترکنا قول الآخر» (کما فی نصب الرایة ج ۲ ص ۲۹۴ - فصل فی حمل الجنازة) اور زیرِ بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسلاً ہی نقل کیا ہے کما صرح به الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحدیث کلهم یرون أن الحدیث المرسل فی ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دوسرے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمدًا عن هذا الحدیث فقال: هذا حدیث خطأ، أخطأ فیه محمد بن بکر، وإنما یروی هذا الحدیث عن یونس عن الزهری أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ» ۱۲ مرتب

[۲] اللفظ للترمذی فی سننه (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطفال. نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۵) کتاب الجنائز، مکان الراکب من الجنازة - اور - مکان الماشی من الجنازة - اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۰۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی شهود الجنائز -

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراکب یسیر خلف الجنازة والماشی یمشی خلفها وأمامها وعن یمینها وعن یسارها قریب منها» (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوءِ ادب میں مبتلا ہوا ہے[1] پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہوجائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجابیؒ کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے[2] جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں[3]۔

دلائل احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :۔

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے[4]۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "أمرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بسبع ونہانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز[5] الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن المشی خلف الجنازۃ، قال: ما دون الخبب" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجدؒ مجہول ہیں[6]۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

---

[1] جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوءِ ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبانؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ، فرأی ناسًا رکبانًا، فقال: ألا تستحیون؟ إن ملائکۃ اللہ علی أقدامھم وأنتم علی ظھور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء فی کراھیۃ الرکوب خلف الجنازۃ ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹۲) فصل السلطان أحق بصلاتہ الخ ۱۲ م

[3] حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشی خلف الجنازۃ والإسراء بھا۔

علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں: "فالظاھر من الحدیث أن الأصل فی التابع للجنازۃ أن یکون خلفھا لکن الماشی لحاجۃ الحمل یتوجہ إلی جہات أخر أیضًا بخلاف الراکب، فبقی حکمہ علی الأصل، وجوّز للماشی الجہات کلھا واللہ أعلم" اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

[4] اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنازۃ والمشی معھا والصلاۃ علیھا۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۶) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "قیل اسمہ عائذ بن نضلۃ، لم یرو عنہ غیر یحیی الجابر، من الثانیۃ۔ أخرج لہ أبوداؤد والترمذی وابن ماجۃ" تقریب (ج ۲ ص ۴۶۲ رقم ۱۰) ۱۲ م

ہیں کہ ابوماجدؒ رواۃ کے طبقۂ ثانیہ یعنی کبارِ تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلّة الرواية عنه لايقدح فيه ۔ لہٰذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا[1]، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے ۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریثؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلتُ لعلي بن أبي طالب : ما تقول في المشي أمام الجنازة ؟ فقال علي بن أبي طالب : المشي خلفها أفضل من المشي أمامها كفضل المكتوبة على التطوع، قال : قلتُ : إني رأيتُ أبا بكر وعمر يمشيان أمامها، فقال : إنما يكرهان أن يحرجا الناس»۔

طحاوی ہی میں أبزیٰ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كنتُ أمشي في جنازة فيها أبو بكر وعمر وعلي، فكان أبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلي يمشي خلفها، يدي في يده، فقال علي : أما إن فضل الرجل يمشي خلف الجنازة على الذي يمشي أمامها كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذّ، وإنهما ليعلمان من ذلك مثل الذي أعلم، ولكنهما سهلان يسهلان على الناس»

④ نافعؒ بیان کرتے ہیں: «خرج عبدالله بن عمر وأنا معه على جنازة، فرأى معها نساء، فوقف، ثم قال : ردّهنّ فإنهنّ فتنة الحيّ والميت، ثم مضى يمشي خلفها، فقلتُ : يا أبا عبدالرحمن، كيف المشي في الجنازة : أمامها أم خلفها؟ فقال : أما تراني أمشي خلفها[2]»۔

---

[1] الکوکب الدرّی (ج ۲ صفحہ ۱۸۱) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجدؒ کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں ۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱۷) النوع الثالث والعشرون ۔

غالباً حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی «قواعد في علوم الحديث» مقدمة «إعلاء السنن» (ص ۲۰۷ طبعة: بيروت) و (ص ۱۲۷، طبعة: إدارة القرآن كراتشي) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے ۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱۷) واللّٰه أعلم ۱۲ مرتب

[2] مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشي مع الجنازة أين ينبغي أن يكون منها ۱۲ م

⑤ مصنفِ عبدالرزّاق میں طاؤسؒ سے مرسلاً مروی ہے: «ما مشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات إلا خلف الجنازۃ[1]» حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب مشی امام الجنازۃ کی مواظبت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؒ کی یہ روایت مشی خلف الجنازہ کی مواظبت پر دال ہے۔ واللہ أعلم[2]۔

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الرّکوب خلف الجنازۃ

عن[4] ثوبان قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ فرأی ناساً رکباناً، فقال: ألا تستحیون، إن ملائکۃ اللہ علیٰ أقدامھم وأنتم علیٰ ظھور الدوابّ» اس روایت سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: «الراکب یسیر خلف الجنازۃ[5] الخ» جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جا سکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جوازِ رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدمِ کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیثِ باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلاکراہت جائز ہوگا[6]۔

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۴۴۵، رقم ۶۲۶۲) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[2] قائلینِ مشی أمام الجنازۃ ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میّت کے شفعاء ہیں والشفیع یکون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلینِ مشی خلف الجنازۃ یہ کہتے ہیں کہ وہ میّت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودِّع یکون وراء المودَّع۔ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص ۲۱۳) المشی أمام الجنازۃ ۱۲ مرتب۔

[3] شرحِ باب از مرتّب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ ابن ماجۃ فی سننہ (ص ۱۰۶) باب ماجاء فی شھود الجنائز ۱۲ م

[5] سننِ ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[6] یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجھود فی حلّ أبی داؤد (ج ۴ ص ۱۴۴) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو[۱]۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے عدمِ رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لأنہ من حسن الأدب مع الملائکۃ علیہم السلام[۲]۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدمِ کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیساکہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «أن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم اتبع جنازۃ أبی الدحداح ماشیاً ورجع علی فرس» نیز سننِ أبی داؤد[۳] میں حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتی بدابۃ وھو مع الجنازۃ، فأبی أن یرکب، فلما انصرف أتی بدابۃ فرکب، قیل لہ، فقال: إن الملائکۃ کانت تمشی فلم أکن لأرکب وھم یمشون، فلما ذھبوا رکبت[۴]»۔

میّت کو مال واسباب کی طرح پیٹھ پر لادنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے[۵] البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو[۶] پھر ضرورت کے موقعہ پر میّت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ أعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی التکبیر علی الجنازۃ

عن[۷] أبی ھریرۃ أن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم صلّی علی النجاشی، نجاشی حبشہ کے

---

[۱] کما فی التحفۃ (ج ۲ ص ۱۳۵) ۱۲ م

[۲] إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۰) باب استحباب أن لا یرکب مع الجنازۃ ۱۲ م

[۳] (ج ۲ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

[۴] اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدمِ رکوب کے استحباب کی علت شہودِ ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذہاباً نہ إیاباً ۔ ۱۲ م

[۵] دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹۷) مطلب فی حمل المیت ۱۲ م

[۶] بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴۸) دفن کے مسائل ۱۲ م

[۷] الحدیث أخرجہ الشیخان: البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۶) کتاب الجنائز، باب الصفوف علی الجنازۃ، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الجنائز ۱۲ م

بادشاہوں کالقب ہے ،یہاں نجاشی سے "اصحمہؒ" مراد ہیں جو عہد نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے[1]۔

غائبانہ نمازِ جنازہ اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے ، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو ، شافعیہ میں سے رویانیؒ نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے ۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو ، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلی کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ مشروع نہیں ، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے ، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی ، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی ، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی "اسباب النزول" میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے "کشف للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سریر النجاشی حتی رآہ وصلّی علیہ" اور ابن حبانؒ نے "أوزاعی عن یحیی بن أبی کثیر عن أبی قلابة عن أبی المهلب" کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "فقام وصفوا خلفه وهم لا یظنون إلا أن جنازته بین یدیه" اور ابوعوانہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "فصلّینا خلفه ونحن لا نری إلا أن الجنازة قدامنا"۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؓ کی روایت سے اشکال ہوسکتا ہے جو "صلوٰۃ علی النجاشی" کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فصففنا خلفه صفین وما نری شیئاً" أخرجه الطبرانی[3]۔

---

[1] أسد الغابة فی معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲ م

[2] وعن بعض أهل العلم : إنما یجوز ذلک فی الیوم الذی یموت فیه المیت أو ما قرب منه ، لا ما إذا طالت المدّة ، حکاه ابن عبد البرّ۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) باب الصفوف علی الجنازة ۱۲ م

[3] کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) باب الصفوف علی الجنازة - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹، باب الصلاة علی الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "وعن ابن خارجة قال : لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفاة النجاشی قال : إنّ أخاکم قد تُوُفّی فخرجنا فصففنا خلفه ، فصلّینا وما نری شیئاً ، رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه حمران بن أعین ، وثقه أبو حاتم وضعفه ابن معین وبقیة رجاله ثقات . سنن ابن ماجه (ص ۱۱۰ ، باب ما جاء فی الصلاة علی النجاشی) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؓ سے "وما نری شیئاً" کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؒ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں[1]۔ واللہ اعلم[2]

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے[4]۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابۃ" میں طبرانی، ابن مندہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

"عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضعضعت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك...." اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتمؒ کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

---

[1] گویا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آرہا ہو۔ کما يفهم ذلك من العمدة (ج ۸ ص۱۱۹) باب الصفوف على الجنازة وصرح به الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۱۸۹) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص۱۸۸ و ص۱۸۹، باب الصفوف على الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] أسد الغابة (ج ۴ ص۳۸۹) ۱۲ م

[4] ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قرأة قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبراني في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نظرنا إلی المدینۃ »، اور ایک روایت میں ہے « قال جبرئیل : فھل لك أن تصلّی علیہ فأقبض لك الأرض، قال : نعم، فصلّی علیہ [1] » اس سے واضح ہوگیا کہ یہ "صلاۃ " غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃً رفعِ حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہرحال پورے ذخیرۂ حدیث میں "صلاۃ علی الغائب " کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہوسکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی « صلاۃ علی الغائب » کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدّث دہلویؒ « لمعات التنقیح [2] » میں فرماتے ہیں : « وفی صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غیر النجاشی کمعاویۃ المزنی الذی مات بالمدینۃ والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بتبوك، وعلی زید بن حارثۃ وجعفر بن أبی طالب استشھدا بمؤتۃ : کلامٌ من حیث إسناد الأحادیث التی رویت فیھا [3] »۔

---

[1] ذکر الروایات کلھا الحافظ فی الإصابۃ، کما فی إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۴ و ص ۲۳۵) باب أن صلاتہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الجنازۃ الغائبۃ عنہ کانت لحضورھا عندہ علی طریق المعجزۃ ۱۲ م

[2] (ج ۴ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنازۃ والصلاۃ علیھا، الفصل الأوّل ۱۲ م

[3] چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ ہیثمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواہ أبو یعلی والطبرانی فی الکبیر، وفی إسناد أبی یعلی محمد بن إبراھیم بن العلاء، وھو ضعیف جدًا، وفی إسناد الطبرانی محبوب بن ھلال، قال الذھبی : لا یُعرف، وحدیثہ منکر »۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں « رواہ الطبرانی فی الکبیر والأوسط، وفیہ نوح بن عمر، قال ابن حبان : یقال إنہ سرق ھذا الحدیث، قلت : لیس ھذا بضعف فی الحدیث، وفیہ بقیۃ، وھو مدلس ولیس فیہ علۃ غیر ھذا »۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیہ صدقۃ بن أبی سہل ولم أعرفہ، وبقیۃ رجالہ ثقات »۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۷ و ۳۸) باب الصلوٰۃ علی الغائب۔ صلوٰۃ علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیراتِ نمازِ جنازہ | "فکبر أربعاً" اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کا یہ مسلک ہے کہ نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[1]

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں[2] لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہِ ترجیح درج ذیل ہیں :-

(۱) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضراتِ شیخینؓ اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہؓ بھی موجود تھے[3]

(۲) حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الاستذکار" میں "ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمہ عن ابیہ" کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج إلی المصلی وصف الناس وراءہ وکبر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفاہ اللہ عز وجل" أوردہ الحافظ فی التلخیص[4] وسکت علیہ۔

(۳) بیہقیؒ میں حضرت ابو وائلؒ کی روایت آئی ہے "کانوا یکبرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعھم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات کأطول الصلاۃ"۔ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازۃ) ۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؓ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمساً: ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذیفۃ بن الیمان" ۱۲ مرتب

[2] ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت رقم ۷۶۵ تا ۷۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنازۃ سبعاً وتسعاً ۱۲ مرتب

[3] مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) باب مناقب فاطمۃ بنت أسد ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۷۶۷ - ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص ۳۷) کتاب الجنائز، باب ما یستدل بہ علی أن أکثر الصحابۃ اجتمعوا علی أربع ورأی بعضھم الزیادۃ منسوخۃ ۱۲ م

طحاوی[1] میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "قبض رسول الله صلی الله علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لاتشاء أن تسمع رجلاً یقول: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یکبّر سبعًا، وآخر یقول: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یکبّر خمسًا، وآخر یقول: سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یکبّر أربعًا إلا سمعته، فاختلفوا فی ذلك، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر، فلما ولی عمرؓ ورأی إختلاف الناس فی ذلك شقّ ذلك علیه جدًّا، فأرسل إلی رجال من أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال: إنکم معاشر أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم متی تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیه، فانظروا أمرًا تجتمعون علیه، فکأنما أیقظهم، فقالوا: نعم، ما رأیت یا أمیر المؤمنین؟ فأشر علینا، فقال عمرؓ: بل أشیروا أنتم علیّ، فإنما أنا بشر مثلکم، فتراجعوا الأمر بینهم، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والفطر أربع تکبیرات، فأجمع أمرهم علی ذلك".

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں[2]۔

لیکن طحاوی[3] میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا: "إنه من أهل بدر" چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں "ثم صلّیت مع علیّ علی جنائز، کلّ ذلك کان یکبّر علیها أربعًا" معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں[4] واللہ أعلم۔

---

[1] (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[2] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۲۰) تحت رقم ۷۶۶، کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ طحاوی ہی میں عبدخیر سے منقول ہے "کان علیّ یکبّر علی أهل بدر ستًّا وعلی أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم خمسًا وعلی سائر الناس أربعًا" (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے، فرماتے ہیں: "صلّی علیؓ علی سهل بن حُنیفؓ، فکبّر علیه خمسًا، فقالوا ما هذا التکبیر؟ فقال: هذا سهل بن حنیف من أهل بدر، ولأهل بدر فضل علی غیرهم، فأردت أن أعلمکم فضلهم" (ج ۳ ص ۴۷۳) ترجمة سهل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنازة بفاتحة الکتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنازة بفاتحة الکتاب»
شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قرأتِ فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ نمازِ جنازہ میں واجب نہیں[1]۔ پھر عالمگیریہ[2] میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ بنیّتِ دعاء پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قراءت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب ہے لیکن یہ ابراہیم[3] بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے «عن[4] طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازة، فقرأ بفاتحة الکتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة»
نیز سنن نسائی[5] میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "السنة فی الصلاة علی الجنازة أن یقرأ فی التکبیرة الأولی بأم القرآن مخافتةً الخ»۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبی هریرة قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلّیتم علی المیت فأخلصوا له الدعاء[6]» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعاء کرنا

---

[1] المغنی (ج ۲ ص۴۸۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکبّر ویقرأ الحمد ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیّت ۱۲ م

[3] ابراهیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشهور بکنیته، متروك الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستّین/ت ق۔ تقریب التهذیب (ج ۱ ص۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲م

[4] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۸) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الکتاب علی الجنازة۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[6] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۶) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیّت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (ص۱۰۸) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنازة ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظھر ذلک من بعض الروایات[1]۔

لہٰذا حنفیہ کا صحیح استدلال مؤطا[2] امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد اللہ بن عمر کان لا یقرأ فی الصلاۃ علی الجنازۃ" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کے قائل نہ تھے[3]، ابن وھبؒ نے فضالہ بن عبیدؓ، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں[4]۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ[5] میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔

نماز جنازہ میں تکبیرِ اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابوہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ــــ "فإذا وُضِعَتْ (ای الجنازۃ) کبّرتُ وحمدتُ اللہ الخ[6]" اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ "الحمد للہ" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحبِ اعلاء السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

---

[1] عن الزھری قال سمعتُ أبا أمامۃ بن سھل بن حنیف یحدث ابن المسیب قال: السنۃ فی الصلاۃ علی الجنازۃ أن تکبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم تخلص الدعاء للمیت الخ" المنتقی لابن الجارود (ص۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدمِ فاتحہ نہیں لیا جاسکتا۔

حضرت ابوامامہؒ کی مذکورہ روایت مصنف عبد الرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص۴۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءۃ والدعاء فی الصلاۃ علی المیت ۱۲ مرتب

[2] (ص۲۱۰) کتاب الجنائز، مایقول المصلی علی الجنازۃ ۱۲ م

[3] اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۳۰) مایقول المصلی علی الجنازۃ ۱۲ م

[4] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب کیفیۃ صلاۃ الجنازۃ، نقلاً عن المدونۃ الکبریٰ (ج ۱ ص۱۵۸ و ۱۵۹) ۱۲ م

[5] دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲۴ ص۱۹۶ و ۱۹۷) باب صلاۃ الجمعۃ، سئل عن الصلاۃ بعد أذان الأول یوم الجمعۃ الخ ـ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قراءت کے عدمِ وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی سنیت واستحباب کو راجح قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

[6] مؤطا امام مالکؒ (ص۲۰۹) مایقول المصلی علی الجنازۃ ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا "الحمد للہ" کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا "سبحٰنک اللّٰھم وبحمدك الخ" کے ذریعہ ہوگی، وھو روایۃ الحسن عن الإمامؒ، واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الصّلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا

عن[۱] عقبۃ بن عامر الجھنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھانا أن نصلّی فیھنّ أو نقبر فیھنّ موتانا" اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیثِ باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے[۲]، جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملّا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ "ہمارے نزدیک اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں فرائض ونوافل، نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقتِ مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیتِ سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نمازِ جنازہ[۴]، لیکن اس صورت میں بھی وقتِ مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے[۵]"۔

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقاتِ مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیثِ باب میں "أو نقبر فیھنّ موتانا" سے نماز جنازہ مراد ہے[۶] چنانچہ بعض روایات میں "نقبر فیھنّ

---

[۱] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب کیفیۃ صلوٰۃ الجنازۃ ۱۲ م

[۲] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۲) کتاب الجنائز، باب الساعات التی نھی عن إقبار الموتی فیھنّ ۔ وابن ماجہ (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الأوقات التی لا یصلّی فیھا علی المیت ولا یدفن ۱۲ م

[۳] کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۱۴۴) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ۱۲ م

[۴] "عن علی بن أبی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ: یا علی، ثلاث لا تؤخرھا، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لھا کفؤا" سنن ترمذی (ج ۱ ص۴۳) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفضل ۱۲ م

[۵] مرقاۃ المفاتیح (ج ۳ ص۲۲۴، ۲۲۵) باب أوقات النھی ۱۲

[۶] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۶۸) باب غسل المیت — نیز ملّا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "قال ابن المبارك: معنی "أن نقبر فیھنّ موتانا" الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملك: المراد منہ صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ" مرقاۃ (ج ۳ ص۴۱) ۱۲ م

موتانا» کی جگہ « أن نصلّی علی موتانا» کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابوحفص عمر بن شاہین «کتاب الجنائز» میں «خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی» کے طریق سے روایت بیان کرتے ہیں «نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلّی علی موتانا عند ثلاث[1] الخ» یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدّد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے ذکر کئے ہیں[2]۔ فیتقوّیٰ بعضها ببعض۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الصّلاۃ علی المیّت فی المسجد

«عن[3] عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سهیل بن بیضاء فی المسجد»، اس حدیث سے استدلال کرکے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاق، ابوثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں «صلاۃ علی المیّت» مکروہ ہے[4]۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ تنزیہی[5] ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے[6]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

---

[1] نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۵۰) فصل فی الأوقات المکروھۃ ۱۲ م

[2] چنانچہ صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابوحفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہؒ کی «کتاب الجنائز» کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴۴) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۲ و ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاۃ علی المیّت فی المسجد۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[4] المغنی (ج ۲ ص ۴۹۳) فصل ولا بأس بالصلاۃ علی المیّت فی المسجد ۱۲ م

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۱) تحت شرح: «ولا یصلّی علی میّت فی مسجد جماعۃ ۱۲ م

[6] منحۃ الخالق بهامش البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۷) ۱۲ م

(۱) صحیح بخاریؒ[1] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے « أن الیھود جاءوا إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجل منھم وامرأۃ زنیا فأمر بھما فرُجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد » اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں جائز ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲) سنن أبی داؤدؒ[2] میں مروی ہے: « حدثنا مسدد نا یحیی عن ابن أبی ذئب حدثنی صالح مولی التوأمۃ عن أبی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ لہ »۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولی التوأمۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؒ[3]، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولی التوأمۃ ثقہ ہیں یحیی بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولی التوأمۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے[5]، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذاتِ خود « صلاۃ الجنازۃ فی المسجد » کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح[6]۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں « من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ لہ » کی جگہ « من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ علیہ » آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے[7]۔

---

[1] (ج ۱ ص۱۷۷) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلّی والمسجد ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۴۵۴) باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[3] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) کتاب الجنائز ۱۲ م

[4] میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳) رقم (۳۸۳۳ء) ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳، رقم ۳۸۳۳ء) ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص۱۹۹) باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلّی والمسجد ۱۲ م

[7] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ « فلاشئ له » والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ[1]، مسند احمد بن حنبل[2] اور طحاوی[3] سب میں « فلاشئ له » یا « فلیس له شئ » کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے[4]۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: « المحفوظ: فلاشئ له[5] » پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ « فلاشئ له » والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر « فلاشئ علیه » والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم[6] میں روایت ہے « عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمرت أن یمر بجنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتصلی علیه فأنکر الناس ذلك علیها » اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابۂ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لا محالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا « ما أسرع مانسی الناس، ماصلی رسول اللہ علی سهیل بن البیضاء إلا فی المسجد » اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے « أنه واقعة حال لا عموم لها » اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس وقت معتکف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں « فلاشئ له » والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہے۔ حنفیہ کا اس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلی مسجد کے اندر ہو کہ اس

---

[1] (ص۱۱۰) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] عن أبی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم من صلی علی جنازة فلاشئ له،
مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ ص۵۰۵) مسند أبی هریرةؓ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۷) باب الصلاة علی الجنازة هل ینبغی أن تكون فی المساجد أولا؟ ۱۲ م

[4] نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی « فلاشئ له » یا « فلا صلاة له » کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ ص۳۶۵،۳۶۴) من کرہ الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۱۲ م

[5] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۷۵) فصل فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص۳۱۳) کتاب الجنائز فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں[1] ـــــ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ "من صلّی علیٰ جنازۃ فی المسجد فلا شیٔ لہ" میں "فی المسجد" کا تعلق "صلّی" سے ہے، یا "جنازہ" سے۔ اگر "صلّی" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلّی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر "جنازۃ" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی ـ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اُس صورت میں ظرف کا تعلّق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک نہ پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہٰذا اگر کوئی شخص کہے "إن ضربتُ زیداً فی المسجد فامرأتی کذا" تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہٰذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارجِ مسجد تو حانث نہ ہوگا، اس کے برعکس "إن شتمتُ زیداً فی المسجد فامرأتی کذا" کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہٰذا "شتم" کے مسجد میں اور "زید" کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے گا[2] اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو "صلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد" کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ "صلاۃ" کا اثر بھی میّت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاۃ مسجد میں نہ ہونی چاہئے[3]۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قولِ راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارجِ مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

---

[1] وفی الدر المختار وغیرہ: المختار الکراھۃ مطلقاً سواء کان المیّت فی المسجد أو خارجہ، بناءً علیٰ أن المسجد بُنی للمکتوبۃ وتوابعہا، قال ابن عابدین: أمّا إذا عللنا بخوف تلویث المسجد فلا یکرہ إذا کان المیّت خارج المسجد، وإلیہ مال فی المبسوط وغیرہ، وفی التعلیل الأوّل خفاء إذ لاشک أن الصلاۃ علی المیّت دعاء وذکر وھما مما بنی لہ المسجد. انتہیٰ - کذا فی الأوجز (ج ۲ ص۲۳۵) الصلاۃ علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] دیکھئے اصول الشاشی (ص۶۴ و ۶۵) فصل کلمۃ "فی" للظرف، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص۳۳) باب الحنث فی الشتمۃ ونحوھا، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص۴۹۵) کتاب الجنائز، تکملۃ تتعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد: "من صلّی علیٰ جنازۃ فی المسجد فلا شیٔ لہ" - ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشیؒ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشیؒ کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی[1] باوجودیکہ نجاشیؒ کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں[2]۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے[3]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

"عن[4] أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء وابجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حمزة، صلّ عليها فقام حيال وسط السرير" اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا[5]، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[6] ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے[7]۔

---

[1] چنانچہ نجاشیؒ کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے "عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى وكبّر أربع تكبيرات" (ج ۱ ص۳۰۹) كتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۸۷) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

[3] چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ ص۲۲۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص۴۵۵) كتاب الجنائز، باب اين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه۔ و ابن ماجة في سننه (ص۱۰۷) كتاب الجنائز، باب ماجاء في اين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲ م

[5] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[6] كما في الهداية مع فتح القدير (ج ۲ ص۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

[7] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص۲۳۷) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو[1] خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابویوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے[2]، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابوحنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے[3] اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے "أن أبا غالب قال: صلّيتُ خلف أنس على جنازة فقام حيال صدره"[3] اور "صدر" ہی وسطِ جسم ہے[4] لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم[5] میں فرماتے ہیں " ولكني لم أجده إلى الآن في كتب الحديث "

حضرت شاہ صاحبؒ "العرف الشذی" میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس لئے حدیثِ باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں[6]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء في ترك الصلاة على الشهيد

"أن جابر بن عبد الله أخبره ...... ولم يصل عليهم ولم يغسّلوا"[7] شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے[8] بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[1] لأنه موضع القلب وفيه نور الإيمان فيكون القيام عنده إشارة إلى الشفاعة لإيمانه - هدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[2] طحاوی (ج ۱ ص۲۳۷) باب الرجل يصلّي على الميّت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[4] لأن الرجلين والرأس من جملة الأطراف فيبقى البدن من العجيزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو الصدر۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۵۰۲) أين يقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء في ذلك ۱۲ م

[6] جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص۱۹۹) ـــــ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے صاحبِ ہدایہؒ نے حدیثِ باب میں تاویل کی ہے، فراجعه إن شئت ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۹) كتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد ـ وابن ماجه في سننه (ص۱۰۹) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[8] البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص۵۲۸ و ۵۲۹) مسألة: قال: والشهيد إذا مات في موضعه لم يغسل ولم يصلّ عليه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے[1]۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے: "فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزۃ حین جاء الناس من القتال ...... ثم جیٔ بحمزۃ فصلی علیہ"[2]

اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابوحماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[4] اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

(۲) سننِ ابی داؤد[5] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بحمزۃ وقد مثل بہ ولم یصل علی أحد من الشہداء غیرہ"، امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے[6] اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں "ولم یصل علی أحد من الشہداء" کا جملہ

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے "المغنی" (ج ۲ ص ۵۲۹) - وعمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۲) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب

[2] نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۱) ترک الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[3] تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۴۷) ۱۲ م

[4] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں: "قال ابن عدی ما أدری بحدیثہ بأسًا، وکان أحمد بن محمد شعیب یثنی علیہ ثناءً تامًا، وقال الأھوازی: کان عطاء بن مسلم یوثقہ" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶۸) ترجمۃ مفضل بن صدقۃ أبوحماد الحنفی (رقم ۸۷۲۹) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۴۴۷) باب فی الشہید یغسل ۱۲ م

[6] طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبیؒ سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: کان النساء یوم أحد خلف المسلمین، یجهزن علی جرحی المشرکین - إلی أن قال - فوضع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم حمزة وجیء برجل من الأنصار فوضع إلی جنبه فصلی علیه فرُفع الأنصاری وتُرك حمزة، ثمّ جیء بآخر فوضع إلی جنب حمزة، فصلی علیه، ثم رفع وترك حمزة حتی صلی علیه یومئذ سبعین صلاة[1] ـ

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع نہیں ـ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبیؒ ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہٰذا ان کی حدیث صحیح ہے[2]۔

(۴) سنن ابن ماجہ[3]، سنن کبریٰ بیہقی[4]، مستدرکِ حاکم اور معجم طبرانی[5] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتی بهم رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم یوم أحد، فجعل یصلی علی عشرة عشرة، وحمزة هو کما هو یُرفعون وهو کما هو موضوع" (اللفظ لابن ماجه)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۹) باب الشهید، أحادیث الصلاة علی الشهید ـ مصنف عبدالرزاق میں بھی یہ روایت شعبیؒ سے حضرت ابن مسعودؓ کے ذکر کے بغیر مرسلاً مروی ہے، فرماتے ہیں: "صلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم علی حمزة یوم أحد سبعین صلاة، کلما أتی برجل صلی علیه وحمزة موضوع یصلی علیه معه" (ج ۳ ص۵۴۶ و ۵۴۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة علی الشهید وغسله ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلی: مرسل الشعبی صحیح لا یکاد یرسل إلا صحیحاً" (ج ۱ ص۷۹ و ۸۰) ترجمة الشعبی (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

[3] (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الصلاة علی الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[4] (ج ۴ ص۱۲) باب من زعم أن النبی صلی اللہ علیه وسلم صلی علی شهداء أحد ۱۲ م

[5] أخرجه الحاکم فی المستدرک (فی معرفة الصحابة ج ۳ ص۱۹۸) والطبرانی فی معجمه - کذا فی نصب الرایة (ج ۲ ص۳۱۰) -

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۴۳) باب الصلاة علی الشهداء ـ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۴ ص۱۱۶، رقم ۴۲ و ۴۴) کتاب السیر ـ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص۱۴) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے[1]۔

⑤ صحیح بخاری[2] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے "أن النبیؐ صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلّٰی علیٰ أھل أحد صلاتہ علی المیّت الخ"، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ[3] ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طحاوی[4] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر یوم أحد بحمزۃ فسجی ببردہ ثم صلّٰی علیہ فکبّر تسع تکبیرات ثم أتی بالقتلٰی یصفّون ویصلّی علیھم وعلیہ معھم"

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوۂ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی[5] جبکہ غزوۂ احد ۳ھ میں ہوا[6]۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسلِ صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول[7] ہے۔

---

[1] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "وھو ممن یکتب حدیثہ علی لینہ وقد روی لہ مسلم مقرونا بغیرہ وروی لہ أصحاب السنن، وقال أبوداوٗد: لا أعلم أحدًا ترک حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۱)۔ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں "وقال علی بن عاصم: قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳، رقم ۹۶۹۵)۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوفی ہیں نہ کہ دمشقی ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص ۱۷۹) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[3] چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: "صلّٰی رسول اللہ صلی اللہ علیٰ قتلٰی أحد بعد ثمانی سنین کالمودّع للأحیاء والأموات"، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۷۸) باب غزوۃ أحد ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

[5] دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ لکھتے ہیں "وکانت أحد فی شوال سنۃ ثلاث" فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[7] قال ابن الحنبلی فی قفو الأثر: "والمختار فی التفصیل قبول مرسل الصحابی إجماعًا...."، قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۲ م

(۷) طحاوی[1] میں ابومالک غفاریؒ کی مرسل روایت ہے " قال : کان قتلی أحد یؤتی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم یحملون، ثم یؤتی بتسعة فیصلی علیهم وحمزة مکانه حتی صلی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلم "

(۸) امام ابو داؤدؒ کی " مراسیل[2] " میں حضرت عطاؒ سے مروی ہے " قال : صلی النبی صلی الله علیه وسلم علی قتلی أحد "

(۹) سنن نسائی[3] میں حضرت شداد بن الهادؓ سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہوکر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں " ثم کفنه النبی صلی الله علیه وسلم فی جبة النبی صلی الله علیه وسلم ثم قدمه فصلی علیه الخ " یہ روایت امام طحاویؒ نے بھی ذکر کی ہے[4]۔

اس پر علامہ شوکانیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے " وأما حدیث شداد بن الهاد فهو مرسل لأن شداداً تابعی[5] "

اس کا جواب یہ ہے کہ شداد بن الہادؓ بلا شبہ صحابی ہیں امام بخاریؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں " له صحبة[6] " اور حافظؒ " تقریب التہذیب[7] " میں فرماتے ہیں " صحابی شهد الخندق وما بعدها "

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرتِ روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

---

[1] (ج ۱ ص ۲۴۲ و ص ۲۴۳) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[2] (ص ۱۸) فی الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۷۷) الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[4] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[5] نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۷) ترک الصلاة علی الشهید ۱۲ م

[6] تهذیب التهذیب (ج ۴ ص ۳۱۹، رقم ۵۴۶) ۱۲ م

[7] (ج ۱ ص ۳۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سو جب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاوی رح نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرام رض کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو[1] لہذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نمازِ جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "لم یُصلّ علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہ رض کے سوا کسی پر استقلالاً ومنفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابۂ کرام رض پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں[2]۔

جہاں تک حضرت عقبہ بن عامر رض کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاۃ" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النووی[3] لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نمازِ جنازہ پڑھی ہو[4] اور یہ دوسری دفعہ نمازِ جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاوی رح نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوۂ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] شہدائے احد اور حضرت حمزہ رض پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۲ و ص ۳۱۳) اور اعلاء السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب۔

[3] المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاۃ علیہ۔ طبع دار الفکر ۱۲ م

[4] جیسا کہ روایت میں "صلاتہ علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نووی رح نے "صلاتہ علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "ای دعا لہم کدعاء صلاۃ المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینی رح نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۶) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

باب ما جاء في الصلاة على القبر

حدثنا الشعبي[1] أخبرني من رأى النبي صلى الله عليه ورأى قبراً منتبذاً[2] فصف أصحابه خلفه فصلّى عليه، فقيل له من أخبرك، فقال: ابن عباس »

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة على القبر» على الاطلاق ناجائز ہے[3] یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة على القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة على القبر» صرف ولیِّ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہوسکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة على القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے[4]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۸) باب الصلاة على القبر بعدما يدفن۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۹) كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر ۱۲ م

[2] أي بعيداً منفرداً عن القبور ۱۲ م

[3] البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلوٰة على القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۲۳) التكبير على الجنائز ۱۲ م

[4] علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: « وإلى متى تجوز الصلاة على المدفون؟ فيه ستة أوجه، أحدها: يصلّى عليه إلى ثلاثة أيام ولا يصلّى بعدها، والثاني إلى شهر، والثالث: ما لم يبل جسده، والرابع: يصلى عليه من كان من أهل فرض الصلاة عليه يوم موته، والخامس: يصلّي من كان من أهل الصلاة عليه يوم موته وإن لم يكن من أهل الفرض فيدخل الصبي المميز. والسادس: يصلي عليه أبداً فعلى هذا تجوز الصلاة على قبور الصحابة رضي الله عنهم ومن قبلهم اليوم، واتفق الأصحاب على تضعيف هذا السادس» كذا في المجموع ملخصاً (ج ۵ ص۲۴۷) إذا صلى على الميت بودر بدفنه الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاۃ علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدّت تک ہے جب تک کہ میّت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعیّنہ مدّت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہوسکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میّت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو[1]۔

بہرحال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہ رحؒ کے نزدیک "صلاۃ علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی أن یصلّی علی الجنائز بین القبور" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الأوسط وإسنادہٗ حسن[2]۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کرکے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی[3]۔

ہماری ایک دلیل تعاملِ امّت بھی ہے کہ سلف وخلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجسادِ مبارک بعینہٖ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی[4]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ[5]"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أن امرأۃ سوداء کانت تَقُمُّ المسجد أو شابًّا ففقدھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسأل عنھا أو عنہ، فقالوا: مات، قال: أفلا کنتم آذنتمونی؟ قال: فکأنھم

---

[1] مذاہب وغیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۸، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألۃ السابعۃ) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بیان ما تصح بہ وما تفسد وما یکرہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاۃ علی الجنازۃ بین القبور ۱۲ م

[3] فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۹۸) باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر الخ ۱۲ م

[4] حوالۂ بالا ۱۲ م

[5] سورۃ الاحزاب آیت ۶ پ ۲۱۔ ۱۲ م

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دلّوني على قبره، فدلّوه فصلّى عليها، ثم قال: إنّ هذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها وإن الله ينوّرها لهم بصلاتي عليهم[1]» اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبّان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتموني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفنّ ما مات منكم ميّت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبّر عليه أربعاً[2]»

باب ما جاء في القيام للجنازة

«عن عامرؓ بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلّفكم أو توضع[3]» امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشون مالکیؒ کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں[4] اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرکِ حاکم (ج ۳ ص ۵۹۱، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکمؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۴ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیتہ بغیۃ الألمعي (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائیؒ (ج ۱ ص ۲۸۴) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ما جاء في الصلاة على القبر۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۱۲ م

[4] مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۰) وحاشیہ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں «أنه ذكر القيام في الجنائز حتى توضع فقال علیؓ : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قعد[1]» جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپؐ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا يقوم إذا رأى الجنازة[2]۔ یہ روایت طحاوی[3] میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے «عن علي بن أبي طالب قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الجنازة حتى توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالقعود» اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں[4]۔ نیز بیہقی میں بھی مروی ہے[5]۔ والله أعلم

باب ما جاء في قول النبي صلى الله عليه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا

«عن[6] ابن عباس قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "اللحد[7] لنا والشق لغيرنا» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ

---

[1] یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۲) باب القيام للجنازة میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[2] بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترکِ قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم في الجنازة حتى توضع في اللحد، فمرّ به حبر من اليهود فقال: هكذا نفعل، فجلس النبي صلى الله عليه وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم» (ج ۲ ص۴۵۲) باب القيام للجنازة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۵) باب الجنازة تمرّ بالقوم أيقومون لها أم لا؟ ۱۲ م

[4] اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۴۸) باب القيام لتابع الجنازة الخ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص۲۷) باب حجة من زعم أن القيام للجنازة منسوخ ۱۲ م

[6] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص۲۸۳) باب اللحد والشق ـ وأبو داؤد في سننه (ج ۲ ص۴۵۸) باب في اللحد ـ وابن ماجه في سننه (ص۱۱۱) باب ما جاء في استحباب اللحد ۱۲ م

[7] صفة اللحد أن يحفر القبر ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة فيوضع فيه الميت، وصفة الشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر فيوضع فيه الميت ـ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل وأما سنة الحفر ۱۲ مرتب

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہلِ مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے[۱]۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں[۲]۔ البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے[۳]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقیٰ تحت المیّت

"حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعتُ جعفر بن محمّد عن أبیه[۴] قال: الذی ألحد قبر رسول الله صلی الله علیه وسلم أبو طلحة، والذی ألقی القطیفة تحته شقران مولیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم" اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغویؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں

---

[۱] دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۴ ص۳۴۹) باب دفن المیّت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۷۰۱ - ۱۲ م

[۲] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۱۲ م

[۳] لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۱۲) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص۲۹۸) ذکر حفر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد لہ۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"والجواب أنهم وإن کانوا علی ثقة واستیقان من کون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً علی اللحد، لا لفضل فی نفسه علی اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع فی تکفینه صلی الله علیه وسلم ودفنه من تاخیرات، فلو أنهم اشتغلوا باللحد لزاد التراخی علی التراخی". الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں[۱] اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں[۲] بلکہ ابوبردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "أوصی أبو موسیٰ حین حضره الموت قال إذا انطلقتم بجنازتي فأسرعوا بي المشي ولا تتبعوني بمجمر، ولا تجعلن على لحدي شيئاً يحول بيني وبين التراب" پھر روایت کے آخر میں ہے: "قالوا له: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم[۳]"۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابۂ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی[۴]۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنتِ تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کرسکے جیساکہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے[۵]۔

اس کے علاوہ حافظؒ نقل کرتے ہیں: "وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

---

[۱] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) ۱۲ م

[۲] بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں "وقد روي عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۴۰۸) کتاب الجنائز، باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[۳] سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۲ م

[۴] الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۲) ۱۲ م

[۵] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "وروى ابن إسحاق في المغازي والحاكم في الإكليل من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال: كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها ويفترشها فدفنها معه في القبر وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۰، تحت رقم ۷۸۴) کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفرشوها في القبر استعمالاً للسنة في ذلك (ج ۳ ص۴۰۸) باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن یہال التراب[1]» جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی تسویة القبر

«عن أبی[2] وائل أن علیاً قال لأبی الهیاج الأسدی: أبعثك علی ما بعثنی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلاّ سوّیته ولا تمثالاً إلاّ طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدر مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنالیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہٰذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰهَا[3]» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے[4] اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد[5] میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فکشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

---

[1] التلخیص (ج ۲ ص۱۳۱) اسی مقام پر حافظؒ آگے چل کر لکھتے ہیں «وروی الواقدی عن علی بن حسین أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ا ص۳۱۲) فصل فی تسویة القبر۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

[3] سورة الشمس آیت ۷، پ۳۰ - ۱۲ م

[4] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ـ المجموع (ج ۵ ص۲۹۵، ۲۹۶) ولا یزاد فی التراب التی أخرج من القبر الخ ـ اور المغنی (ج۲ ص۵۰۴) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال علیه التراب الخ ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی[۱] میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے "أنه ألحد لرسول اللہ صلی اللہ صلی اللہ لحدًا ونصب علیہ اللبن نصبًا، ورفع قبرہ عن الأرض قدر شبر[۲]"

نیز امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی "مراسیل[۳]" میں صالح بن ابی صالح رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے "رأیتُ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم شبرًا أو نحوًا من شبر یعنی فی الارتفاع"۔

حدیثِ باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنوی رضی اللہ عنہ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیها" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

نیز پیچھے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث گزری ہے: "ورأی قبرًا منتبذًا فصف أصحابہ خلفہ فصلّی علیہ[۴]" اگر قبر ممتاز نہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔

ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری[۵] میں سفیان تمار رحمہ اللہ کی روایت ہے "أنه رأی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسنّمًا"

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیثِ باب میں "لا تدع قبرًا مشرفًا إلا سوّیتہ" اسی پر محمول ہے[۶]۔

---

[۱] (ج ۳ ص۴۱۰) باب لا یزاد فی القبر علی أکثر من ترابہ لئلا یرتفع جدًا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبرہ من الأرض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

[۲] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۲، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

[۳] (ص۱۸) فی الدفن ۱۲ م

[۴] ترمذی (ج ۲ ص۱۵۵) باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر ۱۲ م

[۵] (ج ۱ ص۱۸۶) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

[۶] اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں "الظاهر أن المراد قبور المشرکین، بقرینۃ عطف "التمثال" علیها، وکانوا یجعلون علیها الأنصاب والأبنیۃ فأراد علیہ السلام إزالۃ آثار الشرک" الجوهر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۴ ص۳) باب تسویۃ القبور أو تسطیحها۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا سوّیتہ" سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ حکم قبورِ مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہان نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔[1]

ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان تمّار کی روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے یعنی "أنه رأی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسنّماً"۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہ[2] میں سفیان تمّار ہی کی روایت ہے فرماتے ہیں "دخلت البیت الذی فیه قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فرأیت قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر أبی بکر وعمر مسنّمة" اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلاء السنن[3]۔ ابن سعد نے بھی "طبقات"[4] میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں "بلغنا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سطّح قبر ابنه إبراهيم[5]" نیز حدیثِ باب میں "إلّا سوّیته" کو بھی مسطّح بنانے پر محمول کرتے ہیں[6]۔

واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں[7]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرخصة فی زيارة القبور

"عن سليمان بن بريدة عن أبيه[8] قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد كنت

---

[1] المغنی (ج ۲ ص ۵۰۵) فصل: وتسنيم القبر أفضل من تسطيحه - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۳۳۴) ماقالوا فی القبر يسنّم - مصنف میں اس مقام پر تسنیمِ قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔ فلیراجع ۱۲ م

[3] (ج ۸ ص ۲۷۰) باب النهی عن تربيع القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۳۰۶) ذکر تسنيم قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[5] المغنی (ج ۲ ص ۵۰۵) ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۰۵) فصل فی الدفن ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۷) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر أبی بکر وعمر رضی اللہ عنهما ۱۲ م

[8] الحديث أخرجه مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۴) فصل فی الذهاب إلی زيارة القبور - والنسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۵) زيارة القبور ۱۲ م

نهيتكم عن زيارة القبور وقد أذن لمحمد فى زيارة قبر أمه فزوروها فإنها تذكر الآخرة » نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیثِ باب میں جو « فزوروها » کا صیغۂ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے[1] واجب نہیں البتہ صرف ابن حزمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو وہ حدیثِ باب میں « فزوروها » کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں[2] واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراهية زيارة القبور للنساء

« عن أبی[3] هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن زوارات القبور » جمہور کے نزدیک عورتوں کے لئے زیارتِ قبور مکروہ ہے[4]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدمِ جواز کی[5]، جس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب ہے۔

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) ۱۲ م

[2] فتح الباری (ج ۳ ص۱۴۸) باب زيارة القبور۔ ونيل الاوطار (ج ۴ ص۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب زيارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۱۱۳) باب ماجاء فی النهی عن زيارة النساء القبور ۱۲ م

[4] خود اصحابِ مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۵ ص۳۰۹ تا ص۳۱۱) ويستحب للرجال زيارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص۵۷۰) مسألة: قال: وتكره للنساء۔ الفقہ الاسلامی وأدلته (ج ۲ ص۵۳۹ تا ۵۴۲) زيارة القبور ۱۲ م

[5] حنفیہ کے نزدیک زیارتِ قبور للنساء کے عدمِ جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحبِ ردالمحتار لکھتے ہیں « وقال الخير الرملی: إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز » كذا فی فتح الملهم (ج ۲ ص۵۱۲) أحاديث زيارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارتِ قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے[1]۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے "الأصح أنه لا بأس بها"[2]۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ممانعت کے بعد "فزوروها" کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر[3] میں زیارتِ قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "كيف أقول لهم يا رسول الله؟ (تعني إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم للاحقون"[4]۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے "عن علي أن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده"[5]۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حققہ الذہبی[6]۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری[7] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے "قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أي تنح عني وابعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: انه النبي صلى الله عليه وسلم فأتت باب النبي صلى الله عليه وسلم

---

[1] چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے "لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضاً لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ ص۳۵۰) کتاب الکراهية، الباب السادس عشر في زيارة القبور ۱۲ م

[2] چنانچہ مبسوط سرخسی میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے "والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعاً"۔ دیکھئے (ج ۲۴ ص۱۰) کتاب الأشربة، الرخصة في زيارة القبور ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۱۳۷) تحت رقم ۷۹۸ - ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

[5] تلخیص (ج ۲ ص۱۳۷) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جداً وسليمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک (ج ۱ ص۳۷۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[7] (ج ۱ ص۱۷۱) باب زيارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى»
معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔
زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات[۱] ابن سعد کی روایت ہے «أخبرنا موسى بن داؤد سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فُضُلاً[۲]، فلما دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها[۳]»
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں «احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا[۴]» مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں سے کثرتِ جزع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو ممانعت راجح ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ «ولو شهدتك ما زرتك» اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عام اجازت سے خطرہ ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ أعلم

---

[۱] (ج ۲ ص۲۹۴) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[۲] یعنی عام لباس میں، «يقال: تفضّلت المرأة: إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فُضُلٌ والرجل فُضُلٌ أيضاً» النهاية في غريب الحديث والاثر (ج ۳ ص۴۵۶) ۱۲ م

[۳] زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل «التمہید» میں عبداللہ بن ابی ملیکہؒ کی روایت ہے «أن عائشة رضي الله تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أخي عبدالرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور؟ قالت: نعم، كان ينهى عن زيارتها ثم أمر بزيارتها» كذا في عمدة القاري (ج ۸ ص۶۹) باب زيارة القبور۔
اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ...... فزوروها» والی روایت میں حضرت عائشہ رضؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

[۴] دیکھئے العرف الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص۲۰۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

«عن عبد الله بن أبی ملیکة قال: توفی عبد الرحمن بن أبی بکر بالحبشی، قال: فحمل إلی مکة فدفن فیها» میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ ما دون السفر لیجانے کی گنجائش ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے[2]

بہرحال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکالکر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے[3]۔

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبی بکر فقالت:

وکنا کندمانی جذیمة حقبة — من الدهر حتی قیل لن یتصدعا
فلما تفرقنا کأنی و مالکا — لطول اجتماع لم نبت لیلة معا[4]

[1] لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة أحد سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۱، رقم ۱۰۵۵) ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل یخرج المیت من القبر و اللحد لعلة۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۵۱) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

[3] احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

[4] ترجمہ: - ہم ایک طویل عرصہ تک جذیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی کبھی ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۴ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن المیت، الفصل الثالث، رقم (۱۷۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک کہ دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

"حقبہ" طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متمم بن نویرہ یربوعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعۂ ردّت میں حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضرار بن الازورؓ کے ہاتھوں قتل کیا گیا[1] متمم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبّت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مراثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مراثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سُنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا "انك لتجزل في مدح أخيك فأين هو منك؟"

اس پر متمم نے یہ بلیغانہ جواب دیا:

"كان والله أخي في الليلة ذات الأزيز والصر يركب الجمل الثقال ويجنب الفرس الجرور ويحمل الرمح الطويل وعليه الشملة الفلوت وهو بين مزادتين فيصبح وهو متبسم[2]"۔

باب ما جاء في الدفن بالليل

"عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبرًا ليلاً[3]" اس سے معلوم ہوا کہ میّت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

---

[1] مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمۃ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متمم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

[2] كما في نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۷۸، شعر متمم بن نويرة اليربوعي)۔

ترجمہ: خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

[3] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ جامع ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۲، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنا نا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے "أنّ رجلاً من بنی عذرۃ دفن لیلاً ولم یصلّ علیہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فنہیٰ عن الدفن لیلاً"، نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاکم باللیل"[1]

حدیثِ باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: صلّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ رجل بعد ما دفن بلیلۃ قام ھو وأصحابہ وکان سأل عنہ، فقال: من ھٰذا؟ قالوا: فلان، دفن البارحۃ، فصلّوا علیہ" اگر میّت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد[3] میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں "رأی ناس ناراً فی المقبرۃ، فأتوھا فإذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، وإذا ھو یقول: ناولونی صاحبکم الخ"

اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے[4] کتبِ حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوفِ زحام یا خوفِ حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلّف سے خالی نہیں۔

جہانتک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

---

[1] ان دونوں روایات کے لیے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۴۵۱) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

[4] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب ما جاء فی الدفن باللیل ۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشادنها « لا أعرفنّ ما مات منكم ميّت ما كنت بين أظهركم إلّا آذنتمونی به فإن صلاتی علیه رحمة[1] » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی[2] واللہ اعلم[3]

« فأسرج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقعہ پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جا سکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذه من قِبَل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنّت یہ ہے کہ میّت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے[4]۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک « سلّ » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میّت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میّت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں[5]۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں « فأخذه من قِبَل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار حجّاج بن ارطاۃ پر ہے جو مدلّس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے[6]۔

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶۵) فصل فی الصلاۃ علی المیّت ۱۲ م

[2] یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص۲۴۷، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے جو بیشتر عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۵۰ و ۱۵۱، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل و أما سنۃ الدفن ۱۲ م

[5] « سل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحابِ مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۹۴) فرع فی مذاهب العلماء فی کیفیۃ إدخال المیّت القبر، نیز دیکھئے (ص۲۹۱ و ۲۹۲) ـ المغنی (ج ۲ ص۴۹۶) مسألۃ: قال: ویدخل قبره من عند رجلیه ۱۲ مرتب

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۰) فصل فی الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ حدیث اور فنِ رجال دونوں کے امام ہیں، لہٰذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاۃ ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو[1]۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أن علياً أخذ يزيد بن المكفف من قِبل القبلة[2]" یہ روایت مصنف[3] ابن ابی شیبہ میں بھی آئی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن حزمؒ نے المحلیٰ میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[4]۔

امام شافعیؒ کا استدلال سنن ابی داؤد[5] کی روایت سے ہے "عن أبي إسحاق قال: أوصى الحارث أن يصلّي عليه عبد الله بن يزيد فصلّى عليه، ثم أدخله القبر من قِبل رجلي القبر وقال: هذا من السنّة"۔

امام شافعیؒ کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عبّاس قال: سُلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه[6]"۔

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) باب طریق إدخال المیت فی القبر۔

حدیثِ باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص۳۰۰)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذیؒ کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابلِ استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) ۱۲ مرتب

[2] صاحبِ "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں "وبه نأخذ" دیکھئے (ج ۳ ص۴۹۹، رقم ۶۴۶۲) باب من حيث يدخل الميت القبر ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص۳۲۸) من أدخل ميتاً من قِبل القبلة ۱۲ م

[4] دیکھئے آثار السنن ص۳۳۶) باب في الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۰۹۷)۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۵۲) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۸) باب كيف يدخل الميّت قبره ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[1] میں مسندِ شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اوّل تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجّت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت "سل" پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصلِ حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا[2]، سنن ابی داوٗد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔

واللہ أعلم

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الفرار من الطّاعون

"عن[4] أسامۃ بن زید أنّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر الطاعون، فقال: بقیۃ رجز او عذاب أرسل علیٰ طائفۃ من بنی اسرائیل" علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا[5]" لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلّط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَآءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ[6]" طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے[7]۔

"فإذا وقع بأرض و أنتم بھا فلا تخرجوا منھا، و إذا وقع بأرض و لستم بھا فلا تھبطوا

---

[1] (ج ۸ ص۲۵۳ و ص۲۵۴) ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں "قال الشافعی: لا یمکن إدخاله من جھۃ القبلۃ، لأنّ القبر فی أصل الحائط" الدرایہ (ج ۱ ص۲۴۰) فصل فی الدفن ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۸۵۳) کتاب الطب، باب ما یذکر فی الطاعون۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۲۲۸) کتاب السلام، باب الطاعون والطیرۃ والکھانۃ ونحوھا ۱۲ م

[5] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۱ پ۹ - ۱۲ م

[6] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۲ پ۹ - ۱۲ م

[7] تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص۱۶۰) ۱۲ م

علیہا» درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول وخروج مکروہ ہے[1]، حدیثِ باب میں جو ممانعت آئی ہے وہ اسی سوءِ اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول وخروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول وخروج درست نہیں[2]۔ واللہ أعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فیمن قتل نفسہ

«عن[4] جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم یصلّ علیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم»

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفۂ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔[5] حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی[6]۔

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے «صلّوا خلف کل برّ و

---

[1] درمختار مع ردّ المحتار (ج ۵ ص۴۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

[2] حاشیۃ الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۲۰۴) ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲

[4] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۱۴) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۷۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسہ ۱۲ م

[5] دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۶۷) فرع من قتل نفسہ ۱۲ م

[6] المغنی (ج ۲ ص۵۵۶) مسألۃ قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسہ ۱۲ م

فاجر وصلوا على كل بر وفاجر الخ » لیکن اس روایت میں مکحولؒ ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں[1] لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « مکحول لم یسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات[2] »۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے « صلوا على من قال: لا إله إلا الله[3] »۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں « صلِّ على من قال: لا إله إلا الله[4] » نیز مصنف عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے « صلّ على من قال: لا إله إلا الله، وإن كان رجل سوء جداً، قل اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة على من قال: لا إله إلا الله »۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے[5]، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے « أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي برجل ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً » — آپؐ کا صلوٰۃ ترک کرنا محض زجراً تھا قاتلِ نفس کے حق میں اس جواب

---

[1] كما في التقريب (ج ۲ ص۲۷۳، رقم ۱۳۵۲) ۱۲ م

[2] سنن دارقطني (ج ۲ ص۵۶، رقم ۱۰) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة عليه ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں « رواه الخلال بإسناده » المغني (ج ۲ ص۵۵۶) مسألة: قال: ولا يصلي الإمام على الغال ولا من قتل نفسه — سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: « ليس فيها شيء يثبت » دارقطني (ج ۲ ص۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶ تا ۲۸) کتاب الصلوٰۃ، باب الإمامة ۱۲ مرتب

[4] مصنف ابن أبي شيبة (ج ۳ ص۳۵) كتاب الجنائز، في الرجل يقتل نفسه والنفساء من الزنا هل يصلى عليهم؟ ۱۲ م

[5] (ج ۳ ص۵۳۶، رقم ۶۶۲۳) باب الصلاة على ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

[6] یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۴) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہؓ کے حدیثِ باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمّا أنا فلا أصلّی علیہ"[1]۔

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بہت مناسب ہے کہ قاتلِ نفس کی نمازِ جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہو تاکہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکی[2]۔ واللہ أعلم

(شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فی المدیون

"سمعت عبد اللہ بن أبی قتادۃ یحدّث عن أبیہ أنّ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم أتی برجل لیصلّی علیہ، فقال النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم: صلّوا علی صاحبکم فإنّ علیہ دیناً"

جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نمازِ جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آ رہا ہے "فلمّا فتح اللہ علیہ الفتوح قام، فقال: أنا أولی بالمؤمنین من أنفسھم، فمن توفی من المسلمین فترک دیناً، علیّ قضاءہ الخ"[4]

کفالت عن المیّت

قال أبو قتادۃ: ھو علیّ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلّی علیہ" اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میّت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے یا نہ چھوڑا ہو۔

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۹) ترک الصلاۃ علی من قتل نفسہ ۱۲ م

[2] یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانویؒ علی سنن الترمذی (مخطوطہ۔ ج ۱ ص ۲۷۷) ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں اِلّا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو[۱]، اس لئے کہ کفالت نام ہے "ضمّ ذمّۃ إلی ذمّۃ فی المطالبۃ مطلقاً"[۲] کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہوگیا، لہٰذا "ضم ذمّۃ إلی ذمّۃ" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہوسکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "ضمّ ذمّۃ إلی ذمّۃ" کا تحقق ہوگیا، پھر اصیل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصیل کا ذمّہ تو ساقط ہوگیا لیکن کفیل کا ذمّہ باقی رہ گیا لہٰذا وہ کفالت معتبر رہے گی[۳]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلّق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول "ھو علیّ" کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "بالوفاء؟"[۴] نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابوقتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "ھو علیّ" کہہ کر اس کفالتِ سابقہ کا اِخبار مقصود ہو نہ کہ انشاءِ کفالت[۵]۔

---

[۱] مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذّب (ج ۱۴ ص۸، کتاب الضمان) المغنی (ج ۴ ص۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص۶، کتاب الکفالۃ، فصل وأما شرائط الکفالۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص۱۴۱) ۱۲ م

[۳] دیکھئے الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص۱۴۱، المبحث الثانی شروط الکفالۃ)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص۶، فصل وأما شرائط الکفالۃ) وجہ قول أبی حنیفۃ أن الدین عبارۃ عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فکانت ھٰذہ کفالۃ بدین ساقط، فلا تصح، کما کفل علی إنسان بدین ولا دین علیہ، وإذا مات ملیاً فھو قادر بنائبہ، وکذا إذا مات عن کفیل، لأنہ قائم مقامہ فی قضاء دینہ ۱۲ مرتب

[۴] اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو "بالوفاء" کہکر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابوقتادہؓ کا "ھو علیّ" کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ "علیّ" الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاءً الزام نہیں ہوتا اس لئے "بالوفاء" کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاءً الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۰۷) اور المسک الذکی (ج ۱ ص۲۷۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

[۵] بذل المجہود (ج ۱۴ ص۳۰۸) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ م

لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں « فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به » کے الفاظ آئے ہیں[۱]۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ إخبار عن الکفالۃ السابقہ پر، کما فی إعلاء السنن[۲]۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاءً کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃً کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاءً کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہوسکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب مکفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں[۳]۔

اسی باب میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اگلی روایت کو بھی جمہور کی جانب سے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے[۴] جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے « فمن توفي من المسلمين فترك دينًا، عليّ قضاءه »۔

اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جارہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا[۵]۔

واللہ أعلم و علمہ أتم وأحکم۔

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في رفع اليدين على الجنازة

عن[۶] أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبّر على جنازة فرفع يديه

---

[۱] سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالۃ بالدین۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۷۳) أبواب الصدقات، باب الکفالۃ ۱۲ م

[۲] (ج ۱۴ ص ۴۷۶ و ۴۷۷)، باب الکفالۃ عن المیت ۱۲ م

[۳] یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۵) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۷۷) ۱۲ مرتب

[۴] کما فی المجموع (ج ۱۴ ص ۸) کتاب الضمان ۱۲ م

[۵] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۷۶ تا ص ۴۷۹) باب الکفالۃ عن المیت ۱۲ م

[۶] الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی - قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی أول تکبیرة ووضع الیمنیٰ علی الیسریٰ» نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہلِ علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرة مقام رکعة ولا ترفع الأیدی فی جمیع الرکعات[۱]۔

مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفعِ یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفعِ یدین کے قائل نہیں[۲]۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفعِ یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحیی بن یعلی الأسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں[۳]، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں[۴]۔

---

[۱] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۹۴) مسألة: قال: ویرفع یدیه فی کل تکبیرة۔ المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع فی رفع الأیدی فی تکبیرات الجنازة۔

[۲] کما یفهم من بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الأول فی صفة صلاة الجنازة ۱۲ م

[۳] یحیی بن یعلی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولکن روی عنه الأجلة الأعلام وأخرج له ابن حبان فی صحیحه حدیثاً واحداً، فهو ممن یکتب حدیثه ولا بأس به» اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۱) باب کیفیة صلاة الجنازة۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۶۶، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «محله الصدق یکتب حدیثه ولا یحتج به» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وهو لا یروی إلا عن ثقة عنده۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

[۴] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۲۲ و ۲۲۱) ۱۲ م

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے « أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یرفع یدیه علی الجنازة فی أوّل تکبیرة ثمّ لا یعود[1] »

لیکن اس میں بھی « فضل بن السّکن » مجہول ہے[2]۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے « أنّ النبی صلی الله علیه وسلم کان إذا صلّٰی علی الجنازة رفع یدیه فی کلّ تکبیرة و إذا انصرف سلّم » أخرجه الدارقطنی فی علله، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں[3]۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیثِ مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشیخ الأنور رحمه الله تعالیٰ[4]۔ والله أعلم.

تمّ بفضل الله وکرمه شرح أبواب الجنائز ویلیه إن شاء الله تعالیٰ

شرح أبواب النکاح.

وقد وقع الفراغ منه بیوم الأحد فی الحادی والعشرین من

شهر رمضان المبارک ١٤٠٨ھ الموافق الثامن من مایو ١٩٨٨م

---

[1] سنن دارقطنی (ج ٢ ص ٧٥) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنیؒ نے سکوت کیا ہے ١٢ م

[2] حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں « أعلّه العقیلی فی کتابه بالفضل بن السکن، وقال: إنه مجهول۔ انتهی » پھر فرماتے ہیں « ولم أجده فی ضعفاء ابن حبّان » نصب الرایه (ج ٢ ص ٢٨٥) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولیٰ ١٢ م

[3] چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « هکذا رفعه عمر بن شبّه وخالفه جماعة، فرووه عن یزید بن هارون موقوفاً، وهو الصواب » کذا فی نصب الرایه (ج ٢ ص ٢٨٥) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں « وفی المبسوط: أن ابن عمر وعلیاً رضی الله تعالیٰ عنهما قالا: لا ترفع الید فیها إلا عند تکبیرة الإحرام، وحکاه ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم یأت بالرفع فیما عدا الأولیٰ نصّ ولا إجماع » عمدة القاری (ج ٨ ص ١٢٢) باب سنة الصلاة علی الجنازة۔

[4] العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ١ ص ٢٠٦)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جا سکتی ہے جو معجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے « ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البیت، الصفا والمروة، والموقفین، وعند الحجر » (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ٢ ص ١٠٣) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبة (ج ١ ص ٢٣٦ و ٢٣٧) من کان یرفع یدیه فی اول تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ٢ ص ٣٢ و ٣٥) باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت گذر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الرایه (ج ١ ص ٣٨٩ تا ص ٣٩٢)

[5] علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: « والحاصل أنه لم یثبت فی غیر التکبیرة الأولیٰ شیء یصلح للاحتجاج به عن النبی صلی الله علیه وسلم، وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فیها، فینبغی أن یقتصر علی الرفع عند تکبیرة الإحرام لأنه لم یشرع فی غیرها إلا عند الانتقال من رکن إلی رکن فی سائر الصلوات ولا انتقال فی صلوٰة الجنازة » نیل الأوطار (ج ٤ ص ٦٦) باب القراءة والصلوٰة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ١٢ مرتب عفی عنه

أبوابُ النكاح

عَن رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم

نکاح کے لفظی معنی "وطی" کے بھی ہیں اور "عقد" کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے[1]۔

علامہ سہارنپوری ابوالحسن ابن الفارسؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰٓى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ"[2] کہ یہاں "نکاح" سے "حُلُم" یعنی بلوغ مراد ہے[3]۔

عن[4] أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين "، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

---

[1] اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبد السلام محمد ہارون (ج ۷ ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳ ص ۸۶)۔ بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۰۴)۔

اور اصطلاح میں "عقد یفید ملك المتعة قصداً" کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار ورد المحتار (ج ۲ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ النساء، آیت ۶ پ ۴۔ ۱۲ م

[3] بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۴)۔

وفی الفقہ الإسلامی وأدلتہ" (ج ۷ ص ۳۰): " وقد قال الزمخشری ـ وهو من علماء الحنفية ـ ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ"۔ ۱۲م

[4] لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي ـ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي ـ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۹۱، رقم ۱۰۸۰)۔ ۱۲ م

ثابت نہیں[1]۔

"الحیاء" علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ "الحیاء" کی جگہ "الختان" بھی منقول ہے بلکہ ایک قول "الحیاء" کی جگہ "الحنّاء" کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن "الحنّاء" کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنّتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنّت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں[2]۔

نکاح کی شرعی حیثیت

"والنّکاح" امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے[3]۔

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدّت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبۂ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا[4]۔

---

[1] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۲ ص ۶) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے "حصور" بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک "الذی لا یأتی النساء لا للعجز بل للعفۃ والزھد" ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[2] مرقاۃ (ج ۲ ص ۷) باب السواک ۱۲ م

[3] فتح الباری (ج ۹ ص ۱۰۱) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲ م

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے:

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرضِ عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوقِ زوجیت کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات واحادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[1] اور "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ"[2] اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تزوّجوا فإنّي مكاثر بكم الأمم"[3]۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر نکیر بھی فرماتے[4]۔

---

[1] سورۃ النساء آیت ۳ پ۴ - ۱۲ م

[2] سورۃ النور آیت ۳۲ پ۱۸ - ۱۲ م

[3] رواہ الطبرانی فی الأوسط عن سہل بن حنیف، وفیہ موسیٰ بن عبیدۃ وھو ضعیف - مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۵۲) باب الحث علی النکاح وماجاء فی ذٰلک ۱۲ مرتب

[4] کما فی التفسیر الکبیر (ج ۲۳ ص۲۱۱) تحت قولہ تعالیٰ: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ الخ"

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمیؓ کے واقعہ سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: "ألك زوجة؟ قال: لا، قال: ولا جارية؟ قال: لا، قال: وأنت صحيح موسر؟ قال: نعم والحمد لله، قال: فأنت إذاً من إخوان الشياطين، إمّا أن تكون من رهبان النصارىٰ فأنت منهم، وإمّا أن تكون منّا فاصنع كما نصنع فإنّ من سنّتنا النكاح، شراركم عزّابكم وأراذل أمواتكم عزّابكم" - رواہ ابویعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں: "وفیہ راوٍ لم یسمّ" جہاں تک مسند ابویعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں "وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف" دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۵۰ و ۲۵۱) باب الحث علی النکاح وماجاء فی ذٰلک۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وأمّا حديث عكاف فإيجاب على معيّن فيجوز كون سبب الوجوب تحقّق في حقّه" فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۱) کتاب النکاح ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَتَبَتَّلْ اِلَیْهِ تَبْتِیْلًا" [۱] سے ہے کہ تبتّل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترکِ نکاح" کے ہیں [۲]۔ نیز آیتِ قرآنی "سَیِّدًا وَّحَصُوْرًا" [۳] سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لایأتی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفتِ مدح ذکر نہ کیا جاتا [۴]

احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنّیت کی اور تیسری وجوب کی [۵]

---

[۱] سورۃ المزمّل آیت ۸ پ ۲۹ - ۱۲ م

[۲] کمافی النہایۃ (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲م

[۳] سورۃ آل عمران آیت ۳۹ پ ۳ - ۱۲ م

[۴] امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّھَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِیْنَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴ پ ۳) سے بھی ہے، اس آیت میں حبّ النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقدِ معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۴۴۶) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقدِ معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہٰذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

[۵] کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۰۱) شیخ ابن ہمامؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنتِ مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سے سنّیت مراد ہے "وکثیرًا ما یتساھل فی إطلاق المستحب علی السنّۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

(۱) مندوب و مستحب، وإلیہ ذھب الکرخی۔

(۲) جہاد اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

(۳) واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

(۴) واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۸) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بہرحال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔
نیز اشتغال بالنکاح تخلّی للعبادۃ کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) آیت قرآنی: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً"[۱]
اس سے واضح ہے کہ انبیاءِ کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

(۲) حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیثِ باب: "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: أربع من سنن المرسلین: الحیاء، والتعطر، والسواك، والنکاح" امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حدیثٌ حسن غریب" کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں "ابو الشمال"[۲] راوی مجہول ہیں، لہٰذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو "حسن" قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے "حسن" قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں[۳]۔

(۳) اسی باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "یا معشر الشباب، علیکم بالباءۃ، فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج" "باءۃ" کے معنی نکاح کے ہیں، یہ "مباءۃ" سے نکلا ہے جس کے معنی "ٹھکانے" کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے[۴]۔
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے "الباءۃ" میں چار لغات نقل کی ہیں:
(۱) "الباءۃ" بالمدّ والهاء (۲) "الباه" بالهاء بلامد (۳) "الباء" بالمدّ بلاهاء (۴) "الباهة" بهائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہرصورت اس کے لغوی معنی "جماع" کے

---

[۱] سورۂ رعد آیت ۳۸۔ پ ۱۳۔ ۱۲ م

[۲] أبو الشمال بکسر أوله وتخفیف المیم، مجهول، من الثالثة/ت۔ تقریب التهذیب (ج ۲ ص ۴۳۳، رقم ۱۱۱) ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "رواه أحمد والترمذی، ورواه ابن أبی خیثمة وغیره من حدیث ملیح بن عبد الله عن أبیه عن جده نحوه، ورواه الطبرانی من حدیث ابن عباس" التلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۶۶، تحت رقم ۶۹) باب السواك ۱۲ مرتب

[۴] وقیل: لأن الرجل یتبوّأ من أهله، أی یستمکن، کما یتبوّأ من منزله۔ النهایة (ج ۱ ص ۱۶۰) ۱۲ م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔[1]

④ سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: النکاح من سنّتی، فمن لم یعمل بسنّتی فلیس منی، وتزوّجوا فإنی مکاثر بکم الأمم، ومن کان ذا طول فلینکح[2] الخ"

⑤ اگلے باب ("فی النھی عن التبتّل") میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "ردّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتّل، ولو أذن لہ لاختصینا"

⑥ سنن ابی داؤد[3] میں حضرت ابن عباس رضؓ کی مرفوع روایت ہے: "لاضرورة فی الإسلام" یعنی ترکِ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زُہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علائقِ دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکِ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"[4]

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۳) باب ما جاء فی فضل النکاح ۔ اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القاسم بن محمد ضعیف ہیں، کما فی التقریب (ج ۲ ص ۱۰۲، رقم ۹۲۶) لیکن "صحیحین" میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالک رضؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما واللہ! إنی لأخشاکم للہ وأتقاکم لہ، لکنی أصوم وأفطر وأصلی وأرقد وأتزوّج النساء، فمن رغب عن سنتی فلیس منی" اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۷۵۷ و ۷۵۸، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[3] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب المناسک، باب لاصرورة فی الإسلام ۱۲ م

[4] سورة حدید آیت ۲۷۔ ۲۷ ۔ ۱۲ م

اور "سَیِّدًا وَّحَصُوْرًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترکِ نکاح افضل ہو تو وہ مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینه فزوّجوه

عن أبي[1] هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفاءت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔

جب کہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے[2]۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفاءت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفاءت اسلام کے اصولِ مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفاءت" کا مقصد رشتۂ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادۃً اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

---

[1] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۴۱) باب الأكفاء ۱۲ م

[2] دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص۴۸۲) مسألة : قال : والكفء والدين والمنصب۔

کفاءت کے بارے میں ائمہ اربعہؒ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

" فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في الحرّية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والحنابلة على خصلة المال، وانفرد الحنفية بخصلة إسلام الأصول " كذا في " الفقه الإسلامي وأدلته " (ج ۷، ص۲۴۰ و ۲۴۱) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلی المَخطوبَة

عن المغیرة[1] بن شعبة أنه خطب امرأة ، فقال النبی صلی الله علیه وسلم :

انظر إلیها فإنه أحریٰ أن یؤدم[2] بینکما » ، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں[3]، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے[4]

جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے[5]۔

---

[1] الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۲ ص۷۷) إباحة النظر قبل التزویج ـ وابن ماجه فی سننه (ص۱۳۴) باب النظر إلی المرأة إذا أراد أن یتزوجها ۱۲ م

[2] یہ لفظ أدَمَ، یأدِمُ، أدْمًا باب ضَرَبَ سے بھی ہوسکتا ہے اور آدَمَ، إیدامًا بابِ افعال سے بھی، بمعنی الفت واتفاق پیدا کرنا ـ کما فی النهایة (ج ۱ ص۳۲) ۱۲ م

[3] کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۹) باب الرجل یرید تزوّج المرأة هل یحل له النظر إلیها أم لا ؟ ۱۲ م

[4] امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملّا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص۱۹۵) کتاب النکاح ، باب النظر إلی المخطوبة وبیان العورات، الفصل الأول ـ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بالإذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں : « لکن قال مالك : أکره نظره فی غفلتها مخافة من وقوع نظره علی عورة » گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا إذن بھی نظر کا جواز ہے لیکن مخطوبہ کے علم میں لاکر ـ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) باب ندب من أراد نکاح امرأة إلی أن ینظر إلی وجهها الخ ۱۲ مرتب ـ

[5] چنانچہ ملّا علی قاریؒ لکھتے ہیں : « فإنه مندوب لأنه سبب تحصیل النکاح وهو سنّة مؤکّدة » مرقاة (ج ۶ ص۱۹۵) باب النظر إلی المخطوبة، الفصل الثانی ـ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة (ج ۶ ص۱۹۵) سے ماخوذ ہے ـ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیثِ باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إليها" کا صیغۂ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدمِ وجوب کا قرینہ "مستدرکِ حاکم" میں محمد بن مسلمہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا ألقى الله في قلبِ امرئٍ منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها[1]" نیز ابو حمیدؓ فرماتے ہیں: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبته و إن كانت لا تعلم[2]"

پھر جمہور کے نزدیک "نظر إلى المخطوبہ" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: "يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة" جبکہ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصّہ دیکھ سکتا ہے[3]، وهو باطل بلا ريب[4]۔ والله أعلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

نیز علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيذاء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶)۔

پھر نظر إلى المخطوبة کا جواز عدمِ شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۱۹) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۱۳ و ۲۱۴) ۔ ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۵ ص۲۳۷) ۔ کتاب الحظر والإباحة، فصل في النظر والمس ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام حاکمؒ نے یہ روایت فضائلِ محمد بن مسلمہ انصاریؓ کے تحت (ج ۳ ص۴۳۴) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع البغیۃ (ج ۴ ص۲۴۱) فصل في الوطء والنظر والمس۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۴) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

[2] رواه أحمد والبزار والطبراني في الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۷۶) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۸۲) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظؒ نے اس مقام پر امام احمدؒ کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولى كالجمهور، والثانية: ينظر إلى ما يظهر غالباً، والثالثة: ينظر إليها متجردة" ۱۲ مرتب

[4] علامہ نوویؒ نے داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) ۱۲ مرتب

باب ماجاء في إعلان النكاح

عن الربيّع بنت معوّذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل علىّ غداة بُنِيَ بي، فجلس على فراشي كمجلسك مني [1]

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیّع رضی اللہ عنہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکمِ حجاب کی تخصیص پر قرآن وسنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ [2]

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ "وجہ" اور "کفّین" حکمِ حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۷۷۳) باب ضرب الدف في النكاح والوليمة ـ وأبو داؤد في سننه (ج ۲ ص ۶۷۴) كتاب الأدب، باب في الغناء ۱۲ م

[2] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "والذي وضح لنا بالأدلة القوية أن من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبية والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليها ونومه عندها وتفليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية" فتح الباري (ج ۹ ص ۲۰۳) باب ضرب الدف في النكاح والوليمة ـ علامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجح قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۳۶) باب ضرب الدف الخ ـ

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرامؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اُن کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "اتفق العلماء على أنها كانت محرمًا له صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرضاعة، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجده، لأن عبد المطلب كانت أمه من بني النجار" شرح نووي على صحيح مسلم (ج ۲ ص ۱۴۱) كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر ـ

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آ چکے ہیں، نیز علامہ کرمانیؒ نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ "فجلس على فراشي كمجلسك مني" میں لفظ "مجلِسك" لام کے فتحہ کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا[1] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

" وجویریات لنا یضربن بدفوفهنّ ویندبن مَن قُتل من آبائی یوم بدر إلیٰ أن قالت إحداهن : و فینا نبیّ یعلم ما فی غد، فقال لها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم : اسکتی عن هذه، وقولی التی کنتِ تقولین قبلها " اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" بجا کر اور "غنا" کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددینِ عصر نے کہا ہے کہ "غناء" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بُطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقعہ پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلاتِ موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہرحال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

(۱) وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ "جلوس" کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علّامہ کرمانی نے "مجلسك" بکسرِ اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص۱۰۹) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص۲۰۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[1] کما فی تنویر الأبصار والدر المختار مع ردّ المحتار (ج ۵ ص۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی النظر والمسّ ۱۲ م

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیاں" وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے "ستار" اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال "طبل" سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلافِ شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب[1]۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائلِ حرمت جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ[2]"۔ اس آیت میں "لہو الحدیث" سے مراد "غنا" اور "مزامیر" ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے[3]۔

(۲) آیتِ قرآنی: "وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ[4]" اس میں "صوت الشیطان"

---

[1] مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب آداب السماع والوجد، الباب الأول فی ذکر اختلاف العلماء فی إباحة السماع وکشف الحق فیه، العوارض المحرمة للسماع۔ سے ماخوذ ہے۔

ونقل الزبیدی عن السهروردی: "ومن أباحه من الفقهاء لم یرَ إعلانه فی المساجد والبقاع الشریفة" إتحاف السادة المتقین (ج ۶ ص ۴۵۷) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ لقمان آیت ۶ پ ۲۱۔ ۱۲ م

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر "هو والله الغناء" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سنداً صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر "هو الغناء وأشباهه" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلة اللهو ۱۲ مرتب

[4] سورۃ الإسراء آیت ۶۴ پ ۱۵۔ ۱۲م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما ھو منقول عن مجاھد[1]۔

(۳) "اَفَمِنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ تَعْجَبُوْنَ وَتَضْحَكُوْنَ وَلَا تَبْكُوْنَ وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ[2]" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغتِ حمیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ھو الغناء بالیمانیة[3]"۔

(۴) صحیح بخاری[4] میں حضرت ابو مالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: "لیکونن من أمتي أقوام یستحلون الحِرَ[5] والحریر والخمر والمعازف"۔

(۵) سنن ابن ماجہ[6] میں مجاہدؒ سے مروی ہے: "قال: کنتُ مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعیه فی أذنیه، ثم تنحّی حتی فعل ذلك ثلاث مرّات، ثم قال: ھکذا فعل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلّم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے[7]۔ کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

---

[1] روح المعانی (ج ۱۵ ص۱۱۱) ۱۲ م

[2] سورۃ النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ۲۷ ۔ ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲۷ ص۷۲) قبیل سورۃ القمر۔
واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات سے غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی أحکام القرآن للشیخ المفتی محمد شفیع رحمه اللّٰہ تعالیٰ (ج ۳ ص۲۰۵)، نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ" (سورۂ فرقان آیت ۷۲، پ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص۸۳۷) کتاب الأشربة، باب ما جاء فیمن یستحلّ الخمر ویسمّیه بغیر اسمه ۱۲ م

[5] الحِرُ: بتخفیف الراء "الفرج"، وأصله "حِرح" بکسر الحاء وسکون الراء، وجمعه "أحراح" ومنهم من یشدّد الراء ولیس بجیّد، فعلی التخفیف یکون فی حرح لا فی حرر۔ کذا فی النهایة (ج ۱ ص۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

[6] (ص۱۳۷) أبواب النکاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

[7] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۶۷۳) کتاب الأدب، باب کراهیة الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے[1]۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابوداؤدؒ کا "منکر" قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بناء پر ہے یا "منکر" سے ان کی مراد "غریب" ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں[2]، لہٰذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں[3]۔

(۶) سنن ترمذی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن رسول الله صلی الله

---

[1] کما فی نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلة اللهو ۱۲ م

[2] جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں "ما رواه الضعیف مخالفاً لما رواه الثقة" کو کہا جاتا ہے کما ذکره الحافظؒ، کما فی تیسیر مصطلح الحدیث (ص۹۵) لیکن اصولِ حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متأخرین کے دور میں ہوگئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کرلیا جاتا تھا جبکہ متأخرین کے ہاں اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین "منکر" بول کر بسا اوقات "غریب" (یعنی جس کا راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص۲۰۰ تا ص۲۰۳ ایقاظ ۷) فی الفرق بین قولهم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیر۔ زیرِ بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں، چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدام صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴ و ص۴۳۵) باب کراهیة الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ صاحبِ بذل المجهودؒ (ج ۱۰ ص۱۶۶) الأدب، کراهیة الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبی داود أن الحدیث منکر فلم أقف علی وجه نکارته، لأن رواته ثقات، ولیس بمخالف لمن هو أوثق منه۔ والله اعلم۔

اور صاحبِ عون المعبود (ج ۴ ص۴۳۴) پر لکھتے ہیں:

ولا یعلم وجه النکارة فإن الحدیث رواته کلهم ثقات، ولیس بمخالف لروایة أوثق الناس ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۴۴) أبواب الفتن، باب بلا ترجمة قبیل باب ماجاء فی قول النبی صلی الله علیه وسلم "بُعثتُ أنا والساعة کهاتین" ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال: فی ھٰذہ الامۃ خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمین: یارسول اللہ! ومتیٰ ذلک؟ قال: إذا ظھرت القیان[1] والمعازف[2] وشربت الخمور"

ان احادیث کے علاوہ معازف ومزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے عربی رسالہ "کشف العناء عن وصف الغناء" میں جمع کردیا ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے[3]، اس رسالہ میں انھوں اس موضوع پر تیئیس احادیث جمع کردی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معازف ومزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے[4]۔

---

[1] "القیان": "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی"، "وکثیرًا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء"، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص۱۳۵) ۱۲ م

[2] معازف: "معزفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات ۱۲م

[3] اور حضرت مفتی صاحبؒ کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لھو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ ص۱۸۳ تا ص۲۶۰) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔ ۱۲م

[4] ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے:

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۱۹) کتاب الأشربۃ باب ماجاء فی السکر، اور مسند احمد (ج ۲ ص۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۲۰) باب فی الأوعیۃ، مسند احمد (ج ۱ ص۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص۲۲۱) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاھی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ ص۴۵) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشراط الساعۃ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت: حوالۂ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت: نیل الاوطار (ج ۸ ص۱۰۴)، باب ماجاء فی آلۃ اللھو بحوالۂ محمد بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے موجودہ زمانہ کے اہل تجدّد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۶) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، حوالۂ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن غیلان، حوالۂ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالۂ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، اخرجہ قاسم بن سلام، حوالۂ بالا۔

(۱۰) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص۲۲۳ و ص۲۲۴) رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط۔ حم۔ طب۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص۲۲۲) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۱۲) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص۲۰۱) میں مسدّد اور ابن حبان کے حوالہ سے منقول ہے، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۴ ص۲۸۱) کتاب القیامۃ، الخسف والمسخ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالۂ بالا بحوالۂ عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا اور ابن النجار نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص۲۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف۔

(۱۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص۲۲۳) باب الرجل یغنّی۔ اور سنن ابی داؤد بتصحیح محی الدین عبدالحمید (ج ۴ ص۲۸۲) کتاب الأدب، باب کراھیۃ الغناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۱۸ و ص۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور، کتاب اللہو واللعب بحوالۂ ابن ابی الدنیا فی ذمّ الملاہی۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۷ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالۂ دارقطنی۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالۂ ابن مصری فی أمالیہ وتاریخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۱ و ۲۲۲) رقم ۴۰۶۷۱) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیعؓ بنت معوذ کی حدیث باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالۂ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۸۷) أبواب الحدود، باب المخنثین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۲، رقم ۴۰۶۷۳) بحوالۂ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص۲۱۱) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ اسی حاشیہ میں نمبر ۲ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص۲۱۱) بحوالۂ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۰، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۸) بحوالۂ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۷) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۷۰ بحوالۂ دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص۲۱۹ رقم ۴۰۶۶۰) بحوالۂ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز (ج ۱۵ ص۲۲۳، رقم ۴۰۶۷۲ بحوالۂ ابن مردویہ والبزار، وذکرہ فی الکنز عن الضیاء أیضاً روایۃ عن انسؓ (ص۲۱۹، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۲ بحوالۂ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص۲۲۶، رقم ۴۰۶۸۸) الغناء۔ بحوالۂ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالۂ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص۳۹، رقم ۹۳۹۴) المکاسب المحظورہ۔ الإکمال بحوالۂ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۹۱) باب فی ثمن القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بتیس ۳۲ روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص۲۰۵ تا ص۲۱۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش وجستجو سے اس تعداد میں معتدبہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(٢) دوسرا استدلال صحیح بخاری[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبوبکر وعندی جاریتان من جواری الأنصار تغنّیان بما تقاولت الأنصار یوم بعاث، قالت: ولیستا بمغنّیتین، فقال أبوبکر: أبمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ وذلک فی یوم عید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا أبابکر! إن لکل قوم عیدا وھٰذا عیدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دف کے ساتھ تھا جس کا مواضعِ سُرور میں جواز ہے۔[2]

(٣) بخاری[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنھا زفت امرأۃ إلی رجل من الأنصار فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یا عائشۃ! ما کان معکم لھو؟ فإن الأنصار یعجبھم اللھو۔ اس میں لفظِ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ[4] کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۳۰) کتاب العیدین، باب سنۃ العیدین لأھل الإسلام۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعھما یا أبابکر فإنھا أیام عید" (ج ۱ ص۱۳۵) باب إذا فاتہ العید یصلی رکعتین۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱)۔ ج ۱ ص۴۰۷۔ کتاب الجہاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص۵۰۰۔ کتاب المناقب، باب قصۃ الحبش (۳)۔ ج ۱ ص۵۵۹ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ إلی المدینۃ۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۲۹۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءھن - ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنّیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص۴۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص۷۷۵) کتاب النکاح، باب النسوۃ اللاتی یھدین المرأۃ إلی زوجھا - ۱۲ م

[4] ص۱۳۷، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : " أرسلتم معها من یغنّی ؟ قالت : لا، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إن الأنصار قومٌ فیهم غزل فلو بعثتم معها من یقول :

أتیناکم أتیناکم فحیّانا وحیّاکم

یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں " فهل بعثتم معها جاریة تضرب بالدف وتغنّی ؟ " کے الفاظ آئے ہیں[1]، بہرحال غناء بغیر الآلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقعِ سرور میں۔

(۴) عمدة القاری[2] کی روایت سے بھی استدلال ہے : " عمر بن شبّة عن أبی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیه الصلاة والسلام معزفة یتغنّی علیها ویَبکی ویُبکی "

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اسمیں " معزفه " کا کوئی ذکر نہیں[3]، اگر بالفرض علامہ عینیؒ ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : کان قاصّ أهل مکّة "[4] اور خزرجیؒ نے "خلاصة[5] تذهیب تهذیب الکمال" میں ذکر کیا ہے : " أوّل من قصّ عبید بن عمیر " اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصّوں میں سے کوئی قصّہ ہے جو شرعی طور پر حجّت نہیں۔

---

[1] چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۲۲۶) باب النسوة اللّاتی الخ ۱۲ م

[2] (ج ۲۰ ص۵۷) کتاب فضائل القرآن، باب من لم یتغنّ بالقرآن ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدّثنی ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : " کان داؤد علیه السلام یتغنّی۔ یعنی حین یقرأ ویَبکی ویُبکی " فتح الباری (ج ۹ ص۶۱) ۱۲ م

[4] چنانچہ تقریب التهذیب (ج ۱ ص۵۴۴، رقم ۱۵۶۱) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کیساتھ کیا ہے " عبید بن عمیر بن قتادة اللیثی أبو عاصم المکی ولد علی عهد النبی صلی اللہ علیه وسلم، قاله مسلم وعدّه غیره من کبار التابعین، وکان قاص أهل مکّة، مجمع علی ثقته، مات قبل ابن عمر، برمز " ع "۔ ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص۲۰۳) رقم ۴۶۴۷، قال ثابت : أوّل من قصّ الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی رحؒ نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ[1] میں یہی روایت مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانی رحؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبدالرزاق شوکانی رحؒ کے پاس نہیں تھی[2]، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل در نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبدالرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف[3] اور کتاب فضائل القرآن[4] میں مجھے نہیں ملی، ہوسکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو[5]، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیر رحؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبدالرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف[6]۔

---

[1] جس کا نام انہوں نے "إبطال دعوی الإجماع علی تحریم مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص ۱۰۱) آخر باب ماجاء فی آلة اللهو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہوسکا ۱۲ مرتب

[2] اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہوئی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظرِ عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانی رحؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[3] مصنف عبدالرزاق (ج ۱۱ ص ۴) ۱۲ م

[4] مصنف (ج ۳ ص ۳۳۵ تا ص ۳۸۴) ۱۲ م

[5] الحمد للہ! یہ روایت أبواب القرأة فی الصلوٰة میں باب النائم والسکران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۲ ص ۴۸۱، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلتُ لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعتُ عبید بن عمیر یقول: كان داوٗد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیضرب بها علیه، یردّد علیه صوته یرید أن یبكی بذلك ویُبكی۔ مرتب عفی عنہ

[6] دیکھئے البدایة والنہایة (ج ۲ ص ۱۱) قصة داوٗد علیه السلام وما كان فی أیامه الخ۔ لیکن اسمیں راوی کا نام عبید بن عمر ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادۃ المتقین[1] میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے: "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریہ و یسمعہا منہن علیٰ أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ماھذا؟ یاصاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "ھٰذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار[2]" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے: "أنّ رجلاً قدم المدینۃ بجوار فنزل علیٰ عبد اللہ بن عمر و فیہن جاریۃ تضرب، فجاء رجل فساومہ فلم یھو منہن شیئا، قال: انطلق إلی رجل ھو أمثل لک بیعا من ھٰذا، قال: من ھو؟ قال: عبد اللہ بن جعفر، فعرضہن علیہ، فأمر جاریۃ منہن، فقال لھا: خذ العود فأخذتہ فغنت فبایعہ" لیکن صحابہؓ وتابعینؒ سے —— یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لایریٰ بسماع الغناء بأساً[3]" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر الآلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ[4]"، "الاستیعاب[5]"، "أسد الغابہ[6]"، "البدایہ والنہایہ[7]" وغیرہ تمام معتبر

---

[1] (ج ۶ ص۴۵۸ و ۴۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص۱۰۴) باب ماجاء فی آلۃ اللھو ۱۲ م

[3] قالہ ابن عبد البر فی الإستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص۲۶۴) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۲۸۰ و ۲۸۱، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

[5] تحت الإصابہ (ج ۲ ص۲۶۶ تا ص۲۶۸) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص۱۳۳ تا ص۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

[7] (ج ۹ ص۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے[1] اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی رطب و یابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی طرف غلط منسوب ہیں، لہٰذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں[2]۔

غناء بغیر الآلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع وحشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا کان فی الکلام مالا یجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے[3]۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتی کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم۔

---

[1] تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ ص۳۲۵ سے ص۳۴۴ تک ہے، انمیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[2] وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرؓ (نقلہ ابن عبد البرؒ) وعثمان بن عفانؓ (نقلہ الماوردی فی الحاوی) وعبدالرحمٰن بن عوف (رواہ أبوبکر بن أبی شیبۃ) وعبیدۃ بن أبی الجراح (عند البیہقی) وسعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبۃ) وأبی مسعود البدری (عند البیہقی) وبلال المؤذن (عند البیہقی أیضًا) وعبداللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبدالبر) وأسامۃ بن زید (عند البیہقی) وحمزۃ بن عبد المطلب (وقصتہ فی الصحیحین) وعبداللہ بن عمر (رواہ ابن طاہر) والبراء بن مالک (رواہ أبونعیم) وعمرو بن العاص (عند ابن قتیبۃ) والنعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) وحسان بن ثابت (الأغانی) وآخرین۔ إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص۴۵۹) بیان الدلیل علی إباحۃ السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہا فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص۴۸۱ تا ص۴۸۲) کتاب الشہادات، باب من تقبل شہادتہ و من لا تقبل ـ نیز دیکھئے احکام القرآن (للتھانوی)، (ج ۳ ص۲۳ و ص۲۵) ۱۲م

لیکن اس پر "مسند احمد[1]" اور "طبرانی" کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: "عن السائب ابن یزید أن امرأة جاءت إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال: یا عائشة! أتعرفین هٰذه؟ قالت: لا! یا نبی الله! فقال: هٰذه قینة بنی فلان، تحبّین أن تغنیك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنّتها، فقال النّبی صلی الله علیه وسلم: قد نفخ الشیطان فی منخریها" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غناء ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[2] میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحیح"

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محرّم نہیں نہ اس کا غناء سننا حرام لعینہٖ ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہٰذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، فإنها واقعة حال لا عموم لها - حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں ممانعت حدِ شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ والله سبحانهٗ أعلم.

باب ما یقال للمتزوّج

عن[3] أبی هریرة أنّ النّبی صلی الله علیه وسلم کان إذا رفّأ الإنسان إذا تزوّج قال: بارك الله[4] وبَارَكَ عَلَیكَ وَجَمَعَ بَینَكُمَا فِی خَیرٍ".

---

[1] (ج ۳ ص۴۴۹) ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص۱۳۰) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص۲۹۰) کتاب النکاح، باب ما یقال للمتزوّج، وابن ماجه فی سننه (ص۱۳۷) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

[4] وفی نسخة أحمد شاکر بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص۴۰۰، رقم ۱۰۹۱) ۱۲ م

"رِفاء" لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے[1]، "رَفَّأَ" کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: "بالرفاء والبنین"[2] لیکن بقی بن مخلدؒ نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کرکے وہ دعاء برکت سکھلائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے[4]، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے[5] لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی "وفی الباب عن عقیل بن أبي طالب" کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے "بالرفاء والبنین" کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی[6]۔ واللہ أعلم۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں: "الرّفاء: الالتئام والاتفاق والبرکة والنماء" النہایہ (ج ۲ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد رہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: روی بقی بن مخلد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال: کنا نقول فی الجاهلیة "بالرفاء والبنین" فلمّا جاء الإسلام علّمنا نبیّنا، قال: قولوا: بارك الله لكم وبارك فیكم وبارك علیكم"۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ م

[4] قال الحافظؒ فی الفتح (ج ۹ ص ۲۲۲) باب کیف یدعیٰ للمتزوج۔

واختلف فی علة النهی عن ذلك، فقیل: لأنه لاحمد فیه ولاثناء ولا ذكر لله، وقیل: لما فیه من الاشارة إلی بغض البنات لتخصیص البنین بالذكر (قال العینیؒ: قلتُ: فعلی هذا إذا قیل بالرفاء والأولاد ینبغی أن لایكره۔ عمدة القاری۔ (ج ۲۰ ص ۱۴۶) وقال ابن المنیر: الذی یظهر أنه صلی الله علیه وسلم كره اللفظ لما فیه من موافقة الجاهلیة، لأنهم كانوا یقولونه تفاؤلاً لا دعاء، فیظهر أنّه لو قیل للمتزوج بصورة الدعاء لم یكره، كأن یقول: اللّٰهمّ ألّف بینهما وارزقهما بنین صالحین مثلاً، أو ألّف الله بینكما ورزقكما ولداً ذكراً ونحو ذلك ۱۲ م

[5] جیساکہ پیچھے حاشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اس کی سند ذکر کی گئی جس میں "عن الحسن عن رجل من بنی تمیم" کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م

[6] چنانچہ نسائی میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے: "عن الحسن قال: تزوّج عقیل بن أبی طالب امرأة من بنی جشم فقیل له: بالرفاء والبنین، قال: قولوا كما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: بارك الله فیكم وبارك لكم (ج ۲ ص ۹۰) باب کیف یدعی للرجل إذا تزوّج۔ اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "لا تقولوا هكذا ولكن قولوا كما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الحدیث (ص ۱۳۷) باب تهنئة النكاح۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت "حسن عن عقیل بن أبی طالب" کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال" فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲)۔ لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبداللہ عن عبداللہ بن محمد بن عقیل قال تزوّج عقیل بن أبی طالب الخ کا بھی ہے اس میں "حسن" نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۲۰۱ و ج ۳ ص ۴۵۱) لہٰذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَاجَاءَ فِى الوليمَة

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہوگیا۔[1]

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں:

(۱) الولیمۃ: للعرس (۲) الخُرس یا الخُرص: طعامِ ولادت[2] (۳) الاعذار: ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرۃ: طعام بناء البیت (۵) النقیعۃ: طعام یصنع عند قدوم المسافر[3] (۶) العقیقۃ: لطعام الحلق یوم سابع الولادۃ (۷) الوضیمۃ: طعام عند المصیبۃ جو اگر مبتلیٰ بھا کی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبۃ: الطعام المتخذ ضیافۃ بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفۃ الاحوذی[4]۔

عن[5] أنس بن مالك رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى على عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ أثر صفرة فقال: ماهٰذا؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

[1] بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

[2] وقيل لسلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

[3] وقيل: النقيعة التى يصنعها القادم، والتى تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۴۲) باب ماجاء فی الولیمة - نیز دیکھئے فقہ اللغة وسر العربیة للثعالبی (ص ۲۶۱) باب ۲۴ فصل فی تقسیم أطعمة الدعوات وغیرها - وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۱) باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

[5] الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه (ج ۲ ص ۷۷۳) كتاب النكاح، باب قول الله تعالىٰ: وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۷۵) كتاب البيوع، باب ماجاء فى قول الله تعالىٰ: فإذا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص ۵۳۳) كتاب المناقب، باب إخاء النبى صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار - ومسلم فى صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۸) باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إنی تزوجت امرأۃ علی وزن نواۃ من ذہب» حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں[2] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپؐ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپؐ کو اطلاع دی[3]، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

---

[1] مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال - وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹۸) اللباس والزینۃ، باب نہی الرجل عن التزعفر - وقال الترمذی: ومعنی کراھیۃ التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ - ترمذی (ج ۲ ص۱۲۳) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراھیۃ التزعفر والخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: « أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صفرۃ فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلّما یواجہ رجلاً فی وجہہ بشئ یکرھہ، فلما خرج قال: لو أمرتم ھٰذا أن یغسل ھٰذا عنہ» سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی الخلوق للرجال -

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: « قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاۃ رجل فی جسدہ شئ من خلوق (ضرب من الطیب ذو لون)

مزید روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۴ ص۷۶۶ تا ص۷۶۹، رقم ۲۸۷۹ تا ۲۸۸۲) الزینۃ، الباب الثالث فی الخلوق - ۱۲ مرتب

[2] کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص۴۹۴، رقم ۱۰۷) - ۱۲ م

[3] جیسا کہ آگے تیسرے باب (ماجاء فی تزویج الأبکار) میں مروی ہے: « عن جابر بن عبد اللہ قال: تزوجت امرأۃ فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص۱۶۳) نیز دیکھئے بخاری (ج ۱ ص۴۱۶) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۴) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال: بارك الله لك، أولم» «أَوْلِم» کے صیغۂ امر سے استدلال کرکے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے[1]، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے[2]۔ یہ حضرات «أَوْلِمْ» کے صیغۂ امر کو سنّیت وندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے: «الولیمة حق[3] وسنّة[4]»۔

ولو بشاة» اکثر حضرات نے یہاں «لَوْ» کو تقلیل کے معنیٰ پر محمول کیا ہے[5]، لیکن

---

[1] چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں: «وفرض على كل من تزوج أن يولم بما قلّ أو كثر» دیکھئے المحلّی (ج ۹ ص۴۵۰) مسألة رقم ۱۸۱۹۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «وأما وليمة العرس فقد اختلف أصحابنا: فمنهم من قال هي واجبة...... ومنهم من قال: هي مستحبة» المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص۵۲۸) باب الولیمة والنثر۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور «وجوب» بیان کیا ہے، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے، لیکن «المغنی» میں سنّیت کا قول ذکر ہے۔ حوالۂ بالا (ج ۱۵ ص۵۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الموفق: لاخلاف بين أهل العلم أن الوليمة سنة في العرس...... وليست بواجبة في قول أكثر أهل العلم» كذا في أوجز المسالك (ج ۹ ص۳۵۴) ما جاء في الوليمة ۱۲ م

[3] قال ابن بطال: قوله: «الوليمة حق» أي ليست بباطل بل يندب إليها وهي سنّة فضيلة، وليس المراد بالحق الوجوب۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰) باب الولیمة حق۔ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰)۔ لیکن سنیت کے قول پر مسند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوبِ ولیمہ سمجھ میں آتا ہے: «قال: لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: «إنه لابدّ للعروس من وليمة»۔ حوالۂ مذکورہ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص۳۰۵، رقم ۴۴۶۱۶)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں: «دلالته على تأكيد الوليمة ظاهرة أي استحبابا مؤكدًا» دیکھئے (ج ۱۱ ص۱۰) باب استحباب الولیمة۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: «ليست «لو» هذه الامتناعية وإنما هي التي للتقليل» فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۵) باب الوليمة ولو بشاة۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قال بعضهم: «كلمة لَوْ هنا للتمنّي» قلت: ليس كذلك بل هي للتقليل» عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۵۴) باب الولیمة ولو بشاة۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے[۱]۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن[۲] ابن مسعود قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: طعام أوّل یوم حق، وطعام یوم الثانی سنة، وطعام یوم الثالث سُمعة، ومن سمّع سمّع اللّٰہ بہ "

اس روایت سے استدلال کرکے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے[۳]، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبداللّٰہ[۴] کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وفی الأوجز (ج ۹ ص۴۴۲، ماجاء فی الولیمة) قال الباجی: قولہ: "ولو بشاة وإن کان یقتضی التقلیل إلا أنہ لیس بحد لأقل الولیمة، فإنہ لاحد لأقلها، وإنما ذلک علی حسب الوجود، ولعلّ ذلک کان أقلّ ما رآہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فی حال عبدالرحمٰن بن عوف وفی مثل ذلک الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] چنانچہ فرماتے ہیں: "لو ھھنا للتکثیر وکان عبدالرحمٰن قد تموّل، فصح أن یأمرہ بذلک، وکان ذلک للإشارة إلی أنہ لا إسراف فیہ۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۱۶) ۱۲ مرتب

[۲] الحدیث لم یروہ أحد من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ ترمذی (ج ۳ ص۴۰۳، رقم ۱۰۹۷) ـ البتہ سنن ابی داوٗد میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المثنیٰ قال نا عفان بن مسلم قال: حدثنا ھمام قال نا قتادة عن الحسن عن عبداللّٰہ بن عثمان الثقفی عن رجل أعور من ثقیف کان یقال لہ معروفا، أی یثنی علیہ خیرا إن لم یکن اسمہ زھیر بن عثمان فلا أدری ما اسمہ أن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال: "الولیمة أول یوم حق والثانی معروف والیوم الثالث سمعة ورياء ـ (ج ۲ ص۵۲۱) کتاب الأطعمة، باب فی کم تستحب الولیمة ۱۲ مرتب

[۳] شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۳) کتاب الولیمة، فصل وإذا صنعت الولیمة أکثر من یوم جاز ـ حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملا علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: "وفیہ ردّ صریح علی أصحاب مالک رحمہ اللّٰہ تعالیٰ حیث قالوا باستحباب سبعة أیام لذلک" مرقاة (ج ۶ ص۲۵۶) نکاح، باب الولیمة ـ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ وحنابلہ کے مطابق ہے ـ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۳) باب جواز الولیمة إلی أیام إن لم یکن فخرا ـ

[۴] ان کے ضعف کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کردی ہے ۱۲ م

کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں[1]۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں[2]، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی[3]۔

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوں[4]، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن[5] ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "ائتوا الدعوة إذا دعیتم" جمہور کے نزدیک دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابتِ داعی مسنون و مستحب ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) باب حق إجابة الولیمة، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں: "وهذه الأحادیث و إن کان کل منها لا یخلو عن مقال فمجموعها یدل علی أن للحدیث أصلاً" ۱۲ مرتب

[2] مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاۃ کی نسبت سے پیچھے ذکر ہوچکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[3] مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: "حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبی سیرین دعا أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعة أیام فلما کان یوم الأنصار دعاهم و دعا أبی بن کعب و زید بن ثابت الخ (ج ۲/۴ ص۳۱۳) من کان یقول یطعم فی العرس والختان۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۶۱) باب أیام الولیمة ۱۲ مرتب

[4] قال الحافظؒ: وقال العمرانی: إنما تکره إذا کان المدعو فی الثالث هو المدعو فی الأول، وکذا صوره الرویانی، واستبعده بعض المتأخرین ولیس ببعید، لأن إطلاق کونه ریاء وسمعة یشعر بأن ذلک صنع للمباهاة، و إذا کثر الناس فدعا فی کل یوم فرقة لم یکن فی ذلک مباهاة غالبًا۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۷۷۷) باب حق إجابة الولیمة والدعوة الخ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۶۲) باب الأمر بإجابة الداعی ۱۲ م

[6] فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۲) باب حق إجابة الولیمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ ولیمہ میں جانا سنّت مؤکدہ ہے[1] واللہ اعلم

باب ما جاء فیمن یجیٔ إلی الولیمۃ بغیر دعوۃ

عن[2] أبی مسعود قال: جاء رجل ...... إنه تبعنا رجل لم یکن معنا حین دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنّا له فلیدخل" اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں اِلّا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوۂ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشِ نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہوگیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزۃً

---

[1] علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفی الاختیار ولیمۃ العرس سنۃ قدیمۃ إن لم یجبہا أثم، لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجب الدعوۃ فقد عصی اللہ ورسولہ، فإن کان صائمًا أجاب ودعا، وإن لم یکن صائمًا أکل ودعا وإن لم یأکل ولم یجب أثم وجفا، لأنہ استہزاء بالمضیف، وقال علیہ الصلاۃ والسلام: لو دعیت إلی کراع لأجبت اھ ومقتضاہ أنہا سنۃ مؤکدۃ بخلاف غیرہا، وصرّح شرّاح الہدایۃ بأنہا قریبۃ من الواجب، وفی التاترخانیۃ عن الینابیع: لو دعی إلی دعوۃ فالواجب الإجابۃ إن لم یکن ہناک معصیۃ ولا بدعۃ، والامتناع أسلم فی زماننا، إلا إذا علم یقینًا أن لا بدعۃ ولا معصیۃ اھ والظاہر حملہ علی غیر الولیمۃ لما مرّ ویأتی، تأمل۔ ردّ المحتار (ج ۵ ص ۲۲۵) کتاب الحظر والإباحۃ تحت قولہ دعی إلی ولیمۃ الخ قبل فصل فی اللبس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱۲) الأطعمۃ، باب الرجل یتکلف الطعام لإخوانہ ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۶) أشربۃ، باب ما یفعل الضیف إذا تبعہ غیر من دعاہ صاحب الطعام ۱۲ م

[3] دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب جواز استتباعہ غیرہ إلی دار من یثق برضاہ الخ ۱۲ م

بڑھا کر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء «لا نکاح إلا بولی»

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایتِ اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارة النساء

پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے[2] اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو[3] البتہ ولی کا ہونا مندوب ومستحب ہے۔

---

[1] پھر جس روایت میں حضرات شیخینؓ کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی مُضیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص۱۷۶ وص۱۷۷) ۱۲ م

[2] مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الأول، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۳۰۲) باب ما یصح به النکاح۔ حنابلہ اور داؤد امام اسحٰقؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۴۴۹) نکاح، مسألة قال: «ولا نکاح إلا بولی»۔ علامہ ابن حزمؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص۴۵۱) مسألة ۱۸۲۱ - ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے ھدایہ (ج ۲ ص۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہؒ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانۂ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ[1]۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور راجح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جوازِ نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا ولی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بھذہ الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۷) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابویوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:

ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی، یعنی بلا ولی مطلقاً عدمِ جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر الکفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ "نکاح بغیر ولی" ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہیئے کہ تجدیدِ عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔

ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارتِ مکلّفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۱۰) باب النکاح بغیر ولی ۔ مرتب عفی عنہ

[2] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل وأما ولایۃ الندب والإستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] کما صرح بہ الترمذی فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰ رضؓ کی حدیثِ باب : " لا نکاح إلّا بولیّ "[1] اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایتِ باب[2] : " أیّما امرأۃ نکحت بغیر إذن ولیّھا فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل فنکاحھا باطل " سے ہے[3]۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً متکلّم فیہ ہیں کما سیأتی۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۴) باب فی الولی، وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۳۵) باب لا نکاح إلا بولیّ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ ابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۳۵) ۱۲ م

[3] جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے :

(۱) فرمانِ باری تعالیٰ " وَاَنۡكِحُوا الۡاَيَامٰى مِنۡكُمۡ " (سورۂ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی " زوّجوا من لا زوج لہ منکم "، معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ " أیامیٰ " ایّم کی جمع ہے اور " ایّم " " من لا زوج لہ " کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد وعورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطۂ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطۂ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس سے یہ آیت ساکت ہے، پھر جب " ایامیٰ " کے مصداق میں بالغ مرد وعورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطۂ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کرلے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلافِ سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص۴۰۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمانِ باری تعالیٰ : " وَلَا تُنۡكِحُوا الۡمُشۡرِكِيۡنَ حَتّٰى يُؤۡمِنُوۡا " (سورۂ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون ومستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائلِ احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"[1]

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عباراتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلّفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۲۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ: " فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ " (سورۂ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو کان النکاح إلی النساء لذکرهن۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیها دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله: " اهلهن " المراد به الموالی، أعم من ان یکون ذکرًا أو أنثی، کما فی أحکام القرآن للتهانوی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لاتزوج المرأة المرأة ولاتزوج المرأة نفسها، فإن الزانیة هی التی تزوج نفسها" (ص ۱۳۵، باب لانکاح إلا بولی)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسین العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بینہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، کما أشار إلیه القاریؒ فی المرقاة (ج ۶ ص ۲۰۹) قبیل باب إعلان النکاح) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدّت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارۃ النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہوسکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد ہوسکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً مؤثر ہوتا ہے[2]، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے[3]۔ آیت کا یہ مفہوم "یَنکِحنَ" میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہوجاتا ہے۔

(۲) "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ[4]" جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ" کے الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔

(۳) "فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ[5]" اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

---

[1] چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "هذه أبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في المبسوط للسرخسيؒ (ج ۵ ص۱۲) باب النكاح بغير ولي ۱۲ م

[2] اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص۴۰۰، باب النکاح بغیر ولی) فإنہ نفیس ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۵۸) ۱۲ م

[4] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۴، پ۲ ۱۲ م

[5] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ۲ ۱۲ م

(۴) مؤطا[1] امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "ولدت سبیعۃ الأسلمیۃ بعد وفاۃ زوجہا بنصف شہر فخطبہا رجلان، أحدہما شاب والآخر کہل، فحطّت إلی الشاب، فقال الکہل: لم تحلّی بعد وکان أہلہا غیبا ورجا إذا جاء أہلہا أن یؤثروہ بہا فجاءت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکرت لہ ذلک، فقال: قد حللت فانکحی من شئت"

(۵) مؤطا[2] امام مالک اور بخاری[3] میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابیؓ کی درخواست پر ان سے نکاح کردیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے: "قالت: دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد وفاۃ أبی سلمۃ فخطبنی إلی نفسی، فقلت: یا رسول اللہ! إنہ لیس أحد من أولیائی شاھدا، فقال: إنہ لیس منہم شاھد ولا غائب یکرہ ذلک، قالت: قم یا عمر (ابن أبی سلمۃ) فزوّج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فتزوجہا[4]" یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے[5] اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعًا معتبر نہیں لہٰذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاحًا تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایتِ عامّہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایتِ عامّہ کو اس موقعہ پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے: "عن ابن عباسؓ أن النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کتاب الطلاق، عدۃ المتوفی عنہا زوجہا إذا کانت حاملاً۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۳) طلاق، باب عدۃ الحامل المتوفی عنہا زوجہا، ۱۲ م

[2] (ص۴۹۸ و ۴۹۹) ما جاء فی الصداق والحباء ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۷۶۴) باب عرض المرأۃ نفسہا علی الرجل الصالح ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۲ ص۸) باب النکاح بغیر ولی عصبۃ، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص۷۶) إنکاح الابن أمّہ ۱۲ م

[5] چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "وھو یومئذ طفل صغیر غیر بالغ" طحاوی (ج ۲ ص۸) ۱۲ م

قال: «الأيم أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن فی نفسها، وإذنها صماتها»[1] "أيّم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیّبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیّبہ ہے[2]۔ اگر علی سبیل التنزّل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کرلیا جائے اور اس سے صرف ثیّبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیّبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاوی[3] میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کردیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمّال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے بتاکید منع فرمایا کرتے تھے[4] لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہوجاتا تو اسے نافذ قرار دیدیتے تھے[5]۔

---

[1] أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص۴۵۵) باب استئذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، والنسائیؒ (ج ۲ ص۷۶) استیذان البکر فی نفسها، وأبو داؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب فی الثیب والترمذی (ج ۱ ص۱۶۴) باب ماجاء فی استیمار البکر والثیب، وانظر المؤطا (ص۴۹۸) باب استیذان البکر والأیم فی أنفسهما - ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأیم هنا الثیبُ الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۶) باب النکاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: «ما کان أحد من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم أشد فی النکاح بغیر ولی من علی بن أبی طالبؓ حتی کان یضرب فیه - کنز العمّال (ج ۱۶ ص۵۳۱ رقم ۴۵۷۰۰) الأولیاء ۱۲ مرتب

[5] عن الحکم قال: کان علی إذا رفع إلیه رجل تزوّج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاه. کنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۵۷۰۵) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲/۴ ص۱۳۴) من أجازه بغیر ولی ولم یفرق -

عن أبی قیس الأزدی عمن حدّثه أن امرأة زوّجتها أمّها برضاها فرفع ذلك إلی علی، فقال: «ألیس قد دخل بها؟ فالنکاح جائز» (کنز ج ۱۶ ص۵۳۱، رقم ۴۵۷۰۲)

عن أبی القیس الأزدی عمن أخبره عن علی أنه أجاز نکاح امرأة زوّجتها أمّها برضامنها. کنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۴۷۷۴) ۱۲ مرتب

(۱۰) «عن سعید بن المسیب قال: قال عمر بن الخطاب: لا تنکح المرأة إلا بإذن ولیها أو ذی الرأی من أھلها أو السلطان[۱]» اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں۔

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابوموسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث اضطراب[۲] کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایت اس بناء پر کہ وہ «ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزھری» کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

---

[۱] کنز العمال (ج ۱٦ ص۵۳۰، رقم ۴۵۷٦۲) الأولیاء ۱۲ م

[۲] چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: وحدیث أبی موسیٰ فیه اختلاف» اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے:

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبداللہ، ابوعوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع «أبو اسحٰق عن أبی بردة عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردةؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابوعبیدة الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابواسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابواسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن أبی بردہؓ عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو «ابواسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو «عن سفیان عن أبی اسحاق عن أبی بردہ عن أبی موسیٰ» کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر امام ترمذیؒ نے «ولا یصح» کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے ——— اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: «فإنه ضعیف مضطرب فی إسناده وفی وصله وانقطاعه وإرساله» مرقاة المفاتیح (ج ٦ ص۲۰۰) باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عفی عنه

فرماتے ہیں " ثم لقیت الزهری فسألته فأنکره، کما نقل الترمذیؒ فی الباب[1]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جا سکتا جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے[2] اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریجؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریجؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریج سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریجؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیثِ باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہٰذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسنؒ بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے[3]۔

---

[1] نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۲ ص ۶)

[2] اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ تمام رواۃ کے مقابلہ میں "احفظ" اور "اثبت" ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواۃ نے یہ روایت ابو اسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے " ابو بردہؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہؒ اور سفیانؒ نے ابو اسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں: "سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعت أبا بردۃ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا نکاح إلا بولی، فقال: نعم!"۔ نیز اسرائیل ابو اسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں: " مافاتنی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتنی، إلا لما اتکلت به علی إسرائیل، لأنه کان یاتی به أتم۔ مرتب

[3] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر " لانکاح إلابولی " میں نفی سے نفی کمال مراد ہے[1] اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں " فنکاحہا باطل " کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا[2]۔ اس کے علاوہ اس روایت میں " نکحت نفسہا بغیر إذن ولیہا " کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مرّ عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے[3]۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الابّبینۃٍ

عن[4] ابن عباسؓ أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: " البغایا اللاتی ینکحن أنفسهنّ

---

[1] وقد زیّف بعض اهل العلم هٰذا التأویل وقال: إنما یتأتیّ ذلك فی العبادات والقرب التی لها جهتان فی الجواز من ناقص وکامل، وأمّا المعاملات التی لها جهة واحدة فان النفی یوجب فیها الفساد، أو کلاماً هذا معناه، قلت: إن هٰذا القائل قصد بنفی الکمال ارتهان العقد بما عسی أن ینقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فیه حق الاعتراض، فإذا عقد برضاه انتفیٰ منه هٰذه النقیصة وهٰذا کلام صحیح اهـ کذا فی التعلیق الصبیح (ج ۴ ص۱۷ وص۱۸) باب الولی فی النکاح الخ الفصل الثانی – ۱۲ مرتب

[2] باری تعالیٰ کے فرمان: " رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (سورۂ آل عمران آیت ۱۹۱) میں لفظ " باطل " اسی معنی میں آیا ہے۔

نیز " فنکاحہا باطل " کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدمِ کفاءت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جا سکتا ہے) لفظ " باطل " فانی اور ناپائیدار کے معنی میں لبید کے شعر میں بھی آیا ہے ع

ألا کلّ شئ ما خلا اللہ باطل – أی فانٍ وزائل ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص۱۳۳، من أجازه بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزهری عن امرأة تزوّج بغیر ولی فقال: إن کان کفوًا جاز " ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ ترمذی (ج ۳ ص۴۱۱، رقم ۱۱۰۳) ۱۲ م

اس حدیث کی بناء پر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں[1]۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے[2]۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہوجائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیتِ قرآنی "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاۤءِ"[3] میں بیّنہ کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا خبرِ واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟

فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراطِ بیّنہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

---

[1] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة۔ علامہ کاسانیؒ اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

[2] جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سرّاً ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہوجائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سرّاً نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط۔ نیز ترمذی (ج ۱ ص۱۶۱) ماجاء في إعلان النكاح میں پیچھے روایت گذر چکی ہے اعلنوا هٰذا النكاح الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۵ تا ص۲۸۶) باب ماجاء في الولي والشهود۔

جہاں تک "نهى عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاحِ علانیہ ہے، نہ کہ نکاحِ سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من ان يكون سرًّا، قال الشاعر:

وسرّك ما كان عند امرئ　　　وسرّ الثلاثة غير الخفي

كما في البدائع للكاساني (ج ۲ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جو "لا نکاح إلا بولی وشاهدی عدل" کے الفاظ ساتھ مروی ہے[1] کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک جواب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ" عام خص منه البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے[2] لہٰذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔[3]

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے[4]، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[5] جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں[6]

امام شافعیؒ کا استدلال "شاهدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاهدين" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنص قرآنی یہ ہے "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا

---

[1] دیکھئے موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ما جاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذکر نفي إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاهدی عدل، باب الولي ۱۲ مرتب

[2] یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ ۴) سے ۱۲ م

[3] کما في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۸۰) كتاب النكاح ۱۲ م

[4] کما في الهداية مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۰) نکاح و (ج ۶ ص ۲۵) کتاب الشهادات ۱۲ م

[5] کما نقله الترمذي في الباب، جبکہ المغني (ج ۶ ص ۴۵۰، فصل ولا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[6] المغني (ج ۶ ص ۴۵۲) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ[1] الآیہ واللہ اعلم

باب ماجاء فی خطبۃ النکاح

عَنْ[2] عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ: عَلَّمَنَا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم التشھد....

ویقرأ ثلاث آیات »

(۱) وَاتَّقُوا اللّٰہَ حَقَّ تُقَاتِہٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ[3] ۝

(۲) یٰۤاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّکُمُ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّخَلَقَ مِنْھَا زَوْجَھَا وَبَثَّ مِنْھُمَا رِجَالًا کَثِیْرًا وَّنِسَآءً وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ اِنَّ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْکُمْ رَقِیْبًا[4] ۝

(۳) اِتَّقُوا اللّٰہَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا[5] ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نکاح کا مقصود ا ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدّد آیات موجود ہیں جو نکاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحۃً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نکاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواری اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۳ - امام شافعیؒ وغیرہ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے « قال: مضت السنّۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن لا یجوز شھادۃ النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق، رواہ أبو عبید فی « الأموال »۔ لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کرسکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

[2] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمّد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

[3] سورۂ آل عمران، آیت ۱۰۲، پ۴ - ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۱، پ۴ - ۱۲ م

[5] سورۂ احزاب، آیت ۷۰، پ۲۲ - ۱۲ م

[6] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۷۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ما جاء فی استئمار البکر والثیّب

اس باب میں "ولایتِ اجبار" کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ او ثیّبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیّبہ پہ ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے۔ لہٰذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیّبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیّبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیّبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔[1]

امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الأیّم أحقّ بنفسہا من ولیّہا[2]، الحدیث وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایّم" سے مراد ثیّبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن فی نفسہا و إذنہا صماتہا" اور جب "ایّم" سے ثیّبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسہا من ولیّہا" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجّت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیثِ باب "لاتنکح الثیّب[3] حتی تستأمر ولاتنکح

---

[1] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۴۲) فصل وأمّا الذی یرجع إلی المولی علیہ، فتح القدیر (ج ۳ ص۱۶۱) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[2] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب فی الثیّب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۴) باب استئمار البکر والثیّب ۱۲ م

[3] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص۱۰۳۰) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تُستأذَن و إذنها الصموت » اس میں ثیّبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریقِ اجازت میں ہے۔

(۲) سننِ نسائی[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت علیها فقالت: إنّ أبی زوّجنی ابن أخیه لیرفع بی خسیسته و أنا کارهة، فقالت: اجلسی حتی یأتی النبی صلی الله علیه وسلم، فجاء رسول الله صلی الله علیه وسلم فأخبرته، فأرسل إلی أبیها فدعاه فجعل الأمر إلیها فقالت: یارسول الله! قد أجزتُ ما صنع أبی ولکن أردتُ أن أعلم أللنساء من الأمر شیئ ــ اور سننِ ابن ماجہ[2] میں انکے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزتُ ما صنع أبی ولکن اردت أن تعلم النساء أن لیس إلی الآباء من الأمر شیئ »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت ثیّبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباء کو عورتوں پر ولایتِ اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور ثیّبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(۳) سننِ ابی داؤد[3] اور سننِ ابن ماجہ[4] میں « جریر بن حازم عن أیوب عن عکرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جاریة بکرا أتت النبی صلی الله علیه وسلم فذکرت أن أباها زوّجها وهی کارهة فخیّرها النبی صلی الله علیه وسلم »، یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحیی بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے[5] اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[6] لیکن پھر انہوں نے اس روایت

---

[1] (ج ۲ ص۷۷) البکر یزوّجها أبوها وهی کارهة ۱۲ م

[2] (ص۱۳۴ و ۱۳۵) من زوّج ابنته وهی کارهة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوّجها أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

[4] (ص۱۳۵) باب من زوّج ابنته وهی کارهة ۱۲ م

[5] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داؤد باسناده علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والصحیح مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایة الصحة ولا معارض له وابن القطان صححه» عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۳۰) باب إذا زوّج ابنته وهی کارهة فنکاحها مردود ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ فرماتے ہیں « ورجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص۱۹۶) باب إذا زوّج الرجل ابنته وهی کارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے[1] لیکن یہ جواب بھی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ "هل زوجت فی الکفو أم فی غیر الکفو" لہٰذا غیر کفو کا امکان احتمالِ ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں "وهی کارهة" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تخییر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدمِ کفاءت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأیّم أحق بنفسها من ولیها" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "أیّم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیّبہ دونوں پر ہوتا ہے[2] البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقۂ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض "أیّم" سے مراد "ثیب" ہی لی جائے تب بھی مفہومِ[3] مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے "البکر تستأذن فی نفسها" واللہ أعلم

باب ما جاء فی إکراه الیتیمة علی التزویج

عن[4] أبی هریرة قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "الیتیمة تستأمر فی نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز علیها"

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اشکال

---

[1] حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے "فتح" (ج ۹ ص ۱۹۶) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص ۱۱۸) باب ما جاء فی إنکاح الآباء الأبکار ۱۲ م

[2] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ م

[3] والأصل فیہ أن ما یفهم من اللفظ أما أن یفهم من صریح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن یفهم من اللفظ حال المسکوت عنہ علی وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن یفهم منہ حالہ خلاف ما فهم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵۳) مبحث الوجوه الفاسدة، فصل التنصیص علی الشئ باسمه العلم ۱۲ مرتب

[4] الحدیث أخرجه أبوداود فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب فی الاستیمار ۱۲ م

ہوسکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعًا کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے، وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں[1]، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ دادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایتِ اجبار بھی حاصل نہیں[2]۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے[3] لہٰذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو مشکل امام شافعیؒ نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مهور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے[4]۔

علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتی کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی[5]۔

---

[1] مذاہب کی یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] فتح القدیر مع الهدایہ (ج ۳ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[3] بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمة) زال عنهما إسم الیتم حقیقة، وقد یطلق علیهما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النهایة (ج ۵ ط ۲۹۱ و ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

[4] المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص ۴۸۲) کتاب الصداق، مسئلة ولیس لأقل صداق حد، المغنی (ج ۶ ص ۶۸۰) کتاب الصداق ۱۲ م

[5] قال ابن حزمؒ: وكل ما جاز أن يتملك بالهبة أو بالميراث فجائز أن يكون صداقا وان يخالع به وأن يؤاجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالماء والكلب والسنور والثمرة التي لم يبد صلاحها والسنبل قبل أن يشتد لأن النكاح ليس بيعا۔ وقال: وجائز أن يكون صداقا كل ماله نصف قل أو كثر ولو أنه حبة بر أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عمل حلال موصوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۴۹۴) مسألة ع ۱۸۴۶ و ع ۱۸۴۰ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے[1]۔ وہ اس کو "اقلّ ما یقطع به ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربع دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقلِ مہر دس دراہم ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب سے ہے "أن امرأة من بنی فزارة تزوّجت علی نعلین فقال رسول الله صلی الله علیه وسلّم: أرضیت من نفسك ومالك بنعلین قالت نعم قال فأجازه[4]" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتمًا من حدید[5]" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن النبی صلی الله علیه وسلّم قال: من أعطی فی الصداق امرأة ملأ کفّیه سویقًا أو تمرًا فقد استحلّ" اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "ما أصدقتها؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وزن[6] نواة[7] من ذهب"۔

---

[1] بدایة المجتهد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

[2] المجموع (ج ۱۵ ص ۱۸۲) ۱۲ م

[3] حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصابِ سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک دس درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقلّ المهر عشرة دراهم سواء کان مضروبة او غیر مضروبة حتی یجوز وزن عشرة تبرا وإن کانت قیمته أقلّ بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳۶) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۶) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[5] بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "أنظر ولو خاتم من حدید" دیکھئے (ج ۲ ص ۷۶۱) باب تزویج المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۲) باب ما جاء فی الولیمة، اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷) باب الولیمة ۱۲ مرتب

[7] قال ابن الاثیر: فی حدیث عبدالرحمٰن بن عوف تزوّجت الخ النواة اسم لخمسة دراهم وقیل أراد قدر نواة من ذهب کان قیمتها خمسة دراهم ولم یکن ثمّ ذهب وأنکره أبو عبید قال الأزهری لفظ الحدیث یدل علی أنه تزوّج المرأة علی ذهب قیمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدری لم أنکره أبو عبید النهایة (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سننِ کبریٰ بیہقی اور سننِ دارقطنی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينكح النساء إلا الأكفاء ولا يزوجهن إلا الأولياء ولا مهر دون عشرة دراهم[1]" اس روایت پر مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاۃ کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے[2]۔

لیکن محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد[3] حسن ولا أقل منه[4]"

نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مهر أقل من عشرة دراهم[5]"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ[6]" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

---

[1] اللفظ للبيهقي (ج ۷ ص۲۴۰) كتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵) باب المهر رقم ۱۱ ۱۲ م

[2] علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: لكنّ البيهقي رواه من طرق وضعّفها (في سننه الكبرى ج ۷، ص۲۴۰ -م) والضعيف إذا روي من طرق يصير في حد ما يحتج به ذكره النووي في شرح المهذب - فتح الملهم (ج ۳ ص۴۷۹) باب الصداق۔

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ - ص۲۴۴ و ۲۴۵، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب

[3] روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرا رضي الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص۱۸۶) فصل في الكفاءة ۱۲ مرتب

[4] وقد حسّنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح التحرير كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص۴۸۰) باب الصداق الخ ۱۲ م

[5] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵ تا ۲۴۷، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۷، ص۲۴۰)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجۂ حسن سے کم نہیں کما في إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۴ و ص۸۵) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرتِ طرق کی بنا پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما في شرح النقاية لعلي بن محمد القاري (ج ۱ ص۵۷۹) فصل في المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

[6] سورۂ احزاب آیت ۵۰ پ ۲۲ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ " فرض " کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن وحدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیانِ مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصلِ کلّی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعاتِ جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہر جن مصالح کی بناء پر شروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت سمجھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سو اوّل تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب (جس میں " نعلین " پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے[1] اور سنن ابی داؤد[2] میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں " من أعطی فی الصداق امرأۃ ملأ کفیہ سویقاً أو تمراً فقد استحلّ " کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبریل اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے[3]، اسی طرح دوسری روایات بھی ضعیف ہیں[4]۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً اقوی ہیں ایک عبد الرحمٰن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

---

[1] اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح وتحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ یحییٰؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابو زرعہؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تضعیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فترك اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلی الله علیه وسلم بناه۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۵۳ و۳۵۴، رقم ۴۰۵۶) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۸۷) باب قلة المهر ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص۲۰۷) باب المهر ۱۲ م

[4] مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۴، ع۱۰) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضى علیه الأهلون ولو قضيب من اراك - یہ روایت محمد بن عبد الرحمٰن البیلمانی کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۰۰) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعدؓ کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطورِ مہر کامل نہیں بلکہ بطورِ مہرِ معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہلِ عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطورِ تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہرِ معجل" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داؤد[1] کی روایت سے ہوتی ہے " أنّ علیاً رضی اللہ عنہ لمّا تزوّج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا أراد أن یدخل بہا فمنعہ[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: "یا رسول اللہ! لیس لی شئ" فقال لہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم: "أعطہا درعك" فأعطاها درعه ثم دخل بها" اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہرِ معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔[3]

---

[1] (ج ۱ ص۲۸۹ و ۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۲ م

[2] حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أدخل امرأة علی زوجها قبل أن یعطیها شیئاً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحبابِ تعجیل پر اور دوسری روایت جوازِ تاخیر پر محمول ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۷) باب استحباب تعجیل شیئ من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

[3] مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہرِ معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہرِ معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا کما هو مصرح فی روایة النسائی (ج ۲ ص۸۷) القسط فی الأصدقة وأبی داؤد (ج ۱ ص۲۸۷) باب الصداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں "فبعتها باثنتی عشرة أوقیة فکان ذلك مهر فاطمة" رواہ أبو یعلی کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہرِ معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ معجل یا تحفہ پر محمول ہیں[1] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہٗ أتمّ وأحکم۔

بَابٌ مِنْہُ

عن[2] سہل بن ساعد الساعدی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءتہ امرأۃ ...
...... قالؐ : فالتمس ولو خاتماً من حدید۔

خاتمِ حدید کے استعمال کا حکم حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ "خاتمِ حدید" کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو[3]

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطورِ تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایات بھی محمول ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُلِ مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیرِ بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی بطورِ تائید پیش کیا جا سکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دیئے بغیر حضرت علیؓ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؓ نے اس کی تعمیل میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؓ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتّب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] مذکورہ تفصیل کسی قدر تغییر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۶، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷۲) باب تزویج المعسر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۷) باب الصداق الخ ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فص الخاتم وباب خاتم الحدید، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوہے کی انگوٹھی کو بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: "وقال صاحب التتمۃ: لایکرہ الخاتم من حدید أو رصاص للحدیث فی الصحیحین أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواھبۃ نفسھا "أطلب ولو خاتماً من حدید" قال ولو کان فیہ کراھۃ لم یأذن فیہ بہ، وفی سنن أبی داؤد باسناد جیّد

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو[1]۔ حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[2] میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی أریٰ علیك حلیۃ اھل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبیؐ من حدید ملوی علیہ فضۃ" فالمختار أنہ لایکرہ لھٰذین الحدیثین، وضعف الأول ۔ المجموع شرح المھذب (ج ۴ ص۳۴۴) باب مایکرہ لبسہ ومالایکرہ فصل فی مسائل تتعلق باللباس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بنا پر ہے قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدید املوی علیہ فضۃ قال وربما کان فی یدی، فکان معیقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (أی أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حدید ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۸۰) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[1] لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتبِ حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص۱۹۱) کتاب الکراھیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص۴۵۷) کتاب الکراھیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص۳۹۱) باب الکراھیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختم إلا بالفضۃ"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی ممانعت کی تصریح احقر کو کتبِ حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں، دیکھئے (ج ۲ ص۸۷۲) باب فص الخاتم ۔ جبکہ پچھلے حاشیہ میں "خاتم حدید ملوی" کی روایت گذر چکی ہے، اس طرح روایات میں تعارض ہوجاتا ہے، علامہ عینیؒ تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجہ: الأول أن لامانع أن یکون لہ خاتم من فضۃ وخاتم من حدید ملوی" الثانی أنہ یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضۃ کان لہ قبل أن یُنھیٰ عن خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیساکہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث أنہ لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاھرہ فضۃ صار لایری منہ إلا الظاھر فظن أنہ کلہ فضۃ۔ (اس آخری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حدید ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۳) باب فص الخاتم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لا یری" رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۰) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق ۔ مرتب

[2] (ج ۲ ص۵۸۰) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپؐ نے ارشاد فرمایا " اتخذہ من ورق ولا تتمہ مثقالاً "[ل۱]

جہاں تک حدیثِ باب کے جملہ " فالتمس ولو خاتماً من حدید " کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے[ل۲]۔ لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب " حلیۃ أھل النار " والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زوجتکھا بما معک من القرآن

تعلیمِ قرآن کو مہر بنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[ل۳]۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں[ل۴]، ان کا استدلال " وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ "[ل۵] سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

ل۱ لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابوطیبہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابوحاتم الرازی: یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ، وقال ابن حبان فی الثقات: یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً حمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) باب خاتم الحدید۔

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثہ وصححہ، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری روایات بھی زیرِ بحث روایت کی تائید میں ذکر کی ہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۳) ۱۲ مرتب

ل۲ اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپؐ نے " التمس " کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حدید کے جواز کے قائل ہیں " التمس " والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: " ولا حجۃ فیہ لأنہ لا یلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس فیحتمل أنہ أراد وجودہ لتنتفع المرأۃ بقیمتہ، فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب

ل۳ المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۲۸۶) کتاب الصداق، مسألۃ اذا تزوجھا وأصدقھا تعلیم القرآن ۱۲ م

ل۴ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فأما تعلیم القرآن ۱۲ م

ل۵ سورۂ نساء آیت ۲۴، پ۵ ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے " وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ " (سورہ نساء آیت ۲۵ پ۵) والطول المال کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہٰذا "زوجتکھا بما معك من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اسمیں باء معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوّجتکھا لأنك من أھل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر معجّل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر مؤجّل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرّجل يعتق الأمة ثمّ يتزوّجها

"عن أنس بن مالك رضي الله عنه[2] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية رضي الله عنها وجعل عتقها صداقها" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمدؒ "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[3]، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں[4]، اور حدیثِ باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپؐ کے لئے جائز تھا[5] راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها"

---

[1] حدیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابیؓ کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوّج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا۔ رواہ النجاد باسنادہ کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۷۶۰) النكاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النكاح ـ باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها ۱۲ م

[3] المغني (ج ۶ ص ۵۲۷) النكاح، من جعل عتق أمته صداقها ۱۲ م

[4] دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۶) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحۃ النکاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصیل المسئلۃ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۸۰) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

[5] امام طحاویؒ فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النكاح بغير صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصًا لأن الله عز وجل جعل له ان يتزوج بغير صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورۂ احزاب آیت نمبر ۵۰ پ ۲۲) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغير صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبح الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق ـ شرح معاني الآثار (ج ۲ ص ۱۰) باب الرجل يعتق أمته على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھٰذا کقولہ تعالیٰ: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَکُمْ اَنَّکُمْ تُکَذِّبُوْنَ"[1] — نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنا دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی المحلّ[3] والمحلّل له

"عن الشعبی عن جابر بن عبد اللہ وعن الحارث عن علیؓ قالا: إنّ[4] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن المحلّ والمحلّل له[5]"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے[6]، البتہ اگر عقد

---

[1] (سورۃ واقعہ آیت ۸۲ پ۲۷) — نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناہ (أی معنی الحدیث) أن العتق یحلّ محلّ الصداق وإن لم یکن صداقاً قال: وھٰذا کقولھم "الجوع زاد من لا زاد له"۔ فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹) باب من جعل عتق الأمۃ صداقها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) ۱۲ م

[3] الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلّل له بفتح اللام أی الزوج الأوّل ھو المطلّق ثلاثاً، مرقاۃ (ج ۶ ص۲۹۷) باب المطلّقۃ ثلاثاً الفصل الثانی ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجۃ فی سننه (ص۱۳۹) باب المحلّل والمحلّل له ۱۲ م

[5] وإنما لعنهما لما فی ذلك من ھتك المروأۃ وقلّۃ الحمیۃ والدلالۃ علی خسّۃ النفس وسقوطها، أمّا بالنسبۃ إلی المحلّل له فظاھر، وأما بالنسبۃ إلی المحلّل فلأنه یعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنّه إنّما یطؤھا لیعرضها لوطئ المحلّل له ولذلك مثّله صلی اللہ علیہ وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاہ (ج ۶ ص۲۹۷) ۱۲ مرتب

[6] علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلّل حرام باطل فی قول عامۃ أھل العلم منهم الحسنؒ والنخعیؒ وقتادۃؒ ومالكؒ واللیثؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ، وسواء قال زوّجتکها إلی أن

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے[1] بلکہ امام ابو ثورؒ کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ماجور ہوگا[2]۔

امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے[3]، وہ حدیثِ باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نطأها أو شرط أنه إذا أحلّها فلا نکاح بینهما أو أنه إذا أحلّها للأوّل طلّقها۔ المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶) کتاب النکاح إن شرط علیه أن یحلها لزوج -

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (لیعنی مکروہ تحریمی کما صرّح به صاحب البحر۔ ج ۴ ص ۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فیما تحلّ به المطلّقة) اور "لعن اللہ" والی روایت کا یہی محمل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہوجاتا ہے "إذ هو لا یبطل بالشرط" اور زوجِ اول کے لئے حلّت بھی ثابت ہوجاتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنّه في معنی الموقت فیه ولا یحلها علی الأوّل لفساده۔

امام محمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال نہ ہوگی لأنه (الزوج الأول) استعجل ما أخّره الشرع فیجازی بمنع مقصوده کما في قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۴ و ۳۵) کتاب الطلاق، فصل فیما تحلّ به المطلّقة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] بلکہ کتبِ احناف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: أما لو نویاہ ولم یقولاہ فلا عبرة به ویکون الرجل مأجوراً لقصده الإصلاح۔ فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۴) باب الرجعة فصل فیما تحلّ به المطلّقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرلے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کردے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیثِ باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلّل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرلے گا تو نکاح منعقد ہو جائیگا اور عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہو جائے گی[1]۔

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفیِ نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے کما تقرر فی أصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال[2] کیا گیا ہے «عن عمر بن نافع عن أبیہ انہ قال: جاء رجل إلی ابن عمر رضی اللہ عنہما فسألہ عن رجل طلق امرأتہ ثلاثاً فتزوجھا أخ لہ من غیر مؤامرۃ منہ لیحلھا لأخیہ ھل تحل للأوّل؟ قال: لا إلا نکاح رغبۃ کنا نعد ھٰذا سفاحاً علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلّل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶) — رشید اشرف عفی عنہ

[2] کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲ م

[3] المغنی (ج ۶ ص ۶۴۶ و ۶۴۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ - ۱۲ م

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] مذاہب کی تفصیل پیچھے باحوالہ گذر گئی ۱۲ م

[2] کما فی التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰- و تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲ م

اس روایت کو امام حاکمؒ نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے[1]۔ اور حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت "حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ"[2] میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبرِ واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہوجاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف[3] عبدالرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوّجته نفسها ليحلّها لزوجها، فأمره عمرؓ أن يقيم عليها ولا يطلّقها وأوعده بعاقبة إن طلّقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ أعلم

باب ما جاء في نكاح المتعة

عن[4] علي بن أبي طالبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلّم نهى عن متعة النساء و عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أتمتّع بك كذا مُدّة بكذا من المال[5]" اور وہ عورت اس کو قبول کرلے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقّت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مُدّت متعین ہوتی ہے[6]۔

---

[1] مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن الله المحلِّل والمحلَّل له ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت نمبر ۲۳۰، پ ۲ ۱۲ م

[3] (ج ۶ ص ۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۶۰۶) کتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية ۱۲ م

[5] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل في بيان المحرمات۔ ۱۲ م

[6] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں[۱] اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے[۲]، وہ بھی محض اضطرار کے موقعہ پر جواز کے قائل تھے[۳] پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا[۴] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وإنما روی عن ابن عباسؓ شیٔ من الرخصة فی المتعة، ثم رجع عن قوله حیث أخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں:

حرمتِ متعہ کی مستدل آیت پر اشکال اور اس کا جواب پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیتِ قرآنی سے استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ إِلَّا عَلٰٓی أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ[۵]"

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورۂ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں[۶]، جبکہ متعہ

---

۱ فتح القدیر (ج ۳ ص۱۵۱ و ص۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۱۱) باب نکاح المتعة ۱۲ م

۳ حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں: "قلت لابن عباس: "لقد سارت بفتیاك الرکبان وقالت فیها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا:

قد قلت للشیخ لما طال مجلسه ... یا صاح هل لك فی فتیا ابن عباس

هل لك فی رخصة الأطراف آنسة ... تکون مثواك حتی مصدر الناس

فقال: سبحان اللہ واللہ ما بهذا أفتیت وما هی إلا کالمیتة والدم ولحم الخنزیر لا تحل إلا للمضطر۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴ ابن جریجؒ فرماتے ہیں: "وأما ما یحکی فیها عن ابن عباس فانه کان یتأول إباحتها للمضطر إلیها بطول الغربة وقلة الیسار والجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوی بها۔ حوالۂ بالا۔

ابن جریج کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ ۱۲ مرتب

۵ سورۂ مومنون آیت ۵ و ۶ پ۱۸، اور سورۂ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ۲۹ ۱۲ م

۶ چنانچہ سورۂ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: "مکیة کلها فی قول الجمیع" دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص۱۰۲) اور سورۂ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں: "وهو مکیة باتفاق" تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص۲۷۸) ۱۲ مرتب

کی حلت وحرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا[1]، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرِّم ہو سکتی ہے ؟

اس کے جواب میں شرّاحِ حدیث وتفسیر کافی سرگرداں رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ[2] میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شروع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقعہ پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاحِ موقّت ہے، لہٰذا یہ آیت شروع ہی سے حرمتِ متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری[3] میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمار نیّۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاءً جائز ہی رہا لیکن دیانۃً اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شروع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعوےٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب سے استدلال کیا ہے "قال : إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية : "إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" قال ابن عبّاس فكل فرج سوى هٰذين فهو حرام[4]"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

---

[1] روایات کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۷۶ تا ص۱۸۱) فصل فی بیان المحرّمات ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۴۹) حکم حرمتِ متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۱۳۷ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قولہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر ۱۲ م

[4] لم يخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن الترمذي (ج ۳ ص۴۳۰، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعوی ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب رح کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں :

اوّلاً یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ[1] کی وجہ سے متکلم فیہ ہے ۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب رح نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر بآسانی محمول کیا جا سکتا ہے ۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیتِ قرآنی " اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ " نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لیے جائیں جو حضرت شاہ صاحب رح نے لیے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلّتِ متعہ کی روایات مدنی ہیں ۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیتِ قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورتِ شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدّت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلّت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہوجاتا ہے، نہ اسلئے کہ وہ حلال ہوگیا بلکہ اس لیے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہوگئی ۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازتِ متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلّت کا[2] ۔

---

[1] موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الربذی .... قال احمد : " لا یکتب حدیثہ " وقال النسائی وغیرہ : " ضعیف " و قال ابن عدی : " الضعف علی روایاتہ بیّن " وقال ابن المعین : " لیس بشئ " ، وقال مرّۃ : " لا یحتج بحدیثہ " وقال یحیی بن سعید : " کنا نتقی حدیثہ " وقال ابن سعد : " ثقۃ ولیس بحجۃ " ، وقال یعقوب بن شیبۃ : " صدوق ضعیف الحدیث جدًا " ، میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۱۳ ، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بیشتر روایات میں " رخصت " اور " اذن " کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۴۴۳ تا ۴۵۱) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳ ، الفرع الأول فی نکاح المتعۃ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۴ تا ۲۶۶) باب نکاح المتعۃ ۔ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعۃ اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ص ۵۲۷) رقم ۴۵۷۱۲ تا ۴۵۷۵۱ ، المتعۃ ، النکاح ۔

حلّت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصری کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے " ماحلّت المتعۃ قط إلّا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ أیّام ماحلّت قبلها ولا بعدها " کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷ ، رقم ۴۵۷۴۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت " وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ " میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عقدِ مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں اور ابتداء اسلام میں عقدِ مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی، پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عقدِ مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا "ازواج" کے تحت داخل ہوگئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ کو ممنوع کردیا گیا تو وہ عقدِ مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں "ازواج" کے مفہوم سے خارج ہوگئیں، اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہٗ اعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق

دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علیؓ کی حدیثِ باب "أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر" سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتحِ مکہ[1] کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ حنین[2] کے موقع پر، بعض سے غزوۂ اوطاس[3] کے موقعہ پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوۂ تبوک[4] کے موقعہ پر ہوئی[5]۔

---

[1] چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح"۔ کنز العمال (ج ۱۶، ص ۵۲۵، رقم ۴۵۷۳۲) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[2] امام نسائیؒ حضرت علیؓ کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: "قال ابن المثنیٰ: "یوم حنین" وقال: هكذا حدثنا عبد الوهاب من كتابه"۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۹) تحریم المتعة۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۸) کتاب النکاح، باب نهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة أخیراً۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عام أوطاس في المتعة ثلاثا ثم نهى عنها"، صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[4] حازمی نے اپنی کتاب "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلى غزوة تبوك حتی إذا كنا عند العقبة

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا[۱]
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔[۲]
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوۂ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے[۳] اور حضرت علیؓ کی "نھیٰ عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الأھلیۃ زمن خیبر

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

مما یلی الشام جاءت نسوۃ فذکرنا تمتعنا وھن تطفن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر إلیھن وقال: "من ھؤلاء النسوۃ؟ فقلنا: یارسول اللہ! نسوۃ تمتعنا منھن"، قال: "فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاہ وتمعر وجھہ وقام فینا خطیبا فحمد اللہ وأثنیٰ علیہ ثم نھیٰ عن المتعۃ فتوادعنا یومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لھا أبدًا، فبھا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع"
دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرۃ القضاء کے موقعہ پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے "ماحلت المتعۃ قط إلا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ أیام ما حلت قبلھا ولا بعدھا" کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۴۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؓ فرماتے ہیں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھیٰ عن متعۃ النساء فی حجۃ الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[۱] علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[۲] اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقعہ پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی ممانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر "رخصت" اور "اذن" کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی "رخصت" اور "اذن" کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب

[۳] علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الأهلیة" سے ہے یعنی "لحومِ حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نهی عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر" سے کوئی تعلق نہیں[۱]، ورنہ دراصل فتحِ مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کردیا گیا تھا لیکن چونکہ فتحِ مکہ، غزوۂ حنین واوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتحِ مکہ کی طرف کردی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف[۲]۔

---

[۱] حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الأهلیة" کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیثِ باب میں تو آپ کی یہ تاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن أبی طالب أن رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن متعة النساء یوم خیبر وعن أکل الحمر الانسیة" بخاری (ج ۲ ص۶۰۶) کتاب المغازی، باب غزوۃ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص۴۵۲) باب نکاح المتعة۔

ان دونوں طرق میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحۃً "نهی عن متعة النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمتِ متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت وہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا ضعف اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہوسکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ" یہ آیت سورۂ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص۴۶۰) تحریم متعة النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتحِ مکہ کے موقعہ پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقعہ پر اس کی حرمت کا علم تھا کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۱۶۹) باب نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نکاح المتعة أخیرا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعة الحج" ہے نہ کہ "متعة النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس وحنین والی روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۱۳۵ و ص۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتب

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلّف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکّہ کے موقعہ پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا[1]، و بہ یجمع[2] الروایات انشاء اللہ تعالیٰ۔

متعہ کی حلّت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً[3]"

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں[4] اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدلّ علیہ السیاق، لہٰذا اس سے استدلال درست

---

[1] کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)

نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں "وقال الشافعیؒ: "لا أعلم شیئًا أحلّه الله ثم حرّمه ثم أحلّه ثم حرّمه إلّا المتعة"، فحمل الأمر علی ظاهره وأن النبی صلی الله علیه وسلم حرّمها یوم خیبر ثم أباحها فی حجة الوداع ثلاثة أیام ثم حرّمها، المغنی (ج ۶ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

[2] اس صورت میں بھی "عمرۃ القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محمل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: وقد اختلف فی وقت تحریم نکاح المتعة فأغرب ما روی فی ذلک روایة من قال: فی غزوة تبوک ثم روایة الحسن أن ذلک کان فی عمرة القضاء کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعة أخیرًا۔ ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء آیت ۲۴ پ ۵ ۱۲ م

[4] علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنی المتعة التی یقول بها الشیعة - روح المعانی (ج ۳ ص ۵، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ" کا ایک مطلب "نکاح المتعة الذی کان فی صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؒ کی نسبت سے ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا یہ حکم منسوخ ہو گیا)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

"عن[1] عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لاجلب و لاجنب"

جلب وجنب کا ایک مطلب "باب زکوٰۃ" سے متعلق ہے، اس وقت "جلب" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "مصدق" ہر شخص کے پاس جاکر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور "جنب" کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں "مصدق" کو پہنچنے میں دشواری ہو[2]، یہ دونوں ممنوع ہیں،

"جلب" و "جنب" کا دوسرا مطلب "باب سباق" سے متعلق ہے، اس صورت میں "جلب" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کردے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے، اور "جنب" کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہوسکے[3]، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں: "نسختها آية الميراث اذ كانت المتعة لا ميراث فيها" اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ فرماتے ہیں: "تحريمها ونسخها فى القرآن وذلك فى قوله تعالىٰ: "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ" وليست المتعة نكاحًا ولا ملك يمين. دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص۱۳۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا

[1] الحديث أخرجه النسائى (ج ۲ ص۸۴ و ۸۵) كتاب النكاح، باب الشغار۔ وأبو داؤد مختصراً (ج ۲ ص۳۴۸) كتاب الجهاد، باب الجلب على الخيل فى السباق ۱۲ م

[2] نہایہ (ج ۱ ص۳۰۳) میں "جنب" کی اس تشریح کو "قيل" کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ "جنب" کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے "أن ينزل العامل بأقصى مواضع أصحاب الصدقة ثم يأمر بالأموال أن تجنب إليه: اى تحضر"، اس مطلب کی صورت میں "جلب" اور "جنب" دونوں کا حاصل ایک ہوگا ۱۲ مرتب

[3] "جلب" اور "جنب" کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے النہایہ لابن الأثیر (ج ۱ ص۲۸۱ و ص۳۰۳) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص۳۷۰ و ص۳۹۶ و ۳۹۷) ۱۲ مرتب

" ولا شغار[1] فی الإسلام " شغار یعنی " آنٹے سانٹے " کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور " احد العقدین " دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو[2]۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب سے ہے کہ نکاح شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ[3]

حنفیہ کے نزدیک " نہی عن الأفعال الشرعیۃ " "منہی عنہ" کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] وهو نكاح معروف في الجاهلية، كأن يقول الرجل للرجل: شاغرني أى زوّجني أختك أو بنتك أو من تلي أمرها حتى أزوّجك أختي، أو بنتي، أو من إليّ أمرها، ولا يكون بينهما مهر ويكون بضع كل واحدة منهما في مقابلة بضع الأخرى، وقيل له " شغار " لارتفاع المهر بينهما، من " شغر الكلب " إذا رفع إحدى رجليه ليبول، وقيل: الشغر: البعد، وقيل: الاتساع - كذا في النهاية لابن الأثير (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

[2] شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کر دے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاوٰی دار العلوم دیوبند (ج ، ص ۲۹) ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں -

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں " أحد البضعین " کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا " كما إذا تزوّجها على أن يطلّقها وعلى أن ينقلها من منزلها ونحو ذلك "

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک ممانعت پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۸) فصل و أمّا بيان ما يصح تسميته مهرًا۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

"عن[1] ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوج المرأة على عمتها أو على خالتها" پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے[2]۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ "أحل لكم ما وراء ذلكم" عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہٰذا حدیثِ باب جو خبرِ واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کی جا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں "ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن[3]" سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خص عنہ البعض میں مزید تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے[4] كما هو محقق في أصول الفقه۔ والله أعلم

باب[5] ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح

عن[6] عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أحق

---

[1] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۳۲) ۱۲ م

[2] قال ابن المنذر رحمه الله: "أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه بحمد الله إختلاف إلا أن بعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفته خلافا وهم الرافضة والخوارج لم يحرموا ذلك"۔

كذا في المغني (ج ۶ ص ۵۷۳) الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

[3] سورۃ بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۲ ۱۲ م

[4] یہ سارا جواب حدیثِ باب کے خبرِ واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ رحمہ اللہ نے جمع "بين العمة وابنة أخيها" اور "بين الخالة وابنة أختها" کی حرمت پر "لا تنكح المرأة على عمتها" الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبرِ مشہور قرار دیکر فرمایا ہے "تجوز الزيادة على الكتاب بمثله"

اور شیخ ابن ہمام رحمہ اللہ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم رحمه الله وابن حبان رحمه الله ورواه أبو داؤد رحمه الله والترمذي رحمه الله والنسائي رحمه الله، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

الشروط أن یوفی بها ما استحللتم به الفروج »، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقدِ نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوہ اور سکنیٰ وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدمِ سکنیٰ کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔[1]

③ "وما لیس من القسمین"، مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط[2] یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الجم الغفير، منهم ابو هريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم۔ هدايه مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۵] شرح از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۶] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۷۷۳) باب الشروط في النكاح، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط في النكاح۔ ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] قال الحافظؒ في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۸۲) باب الشروط في النكاح وأما شرط ينافي مقتضى النكاح كأن لا يقسم لها أو لا يتسرّى عليها أو لا ينفق أو نحو ذلك فلا يجب الوفاء به، بل إن وقع في صلب العقد كفى وصحّ النكاح بمهر المثل، وفي وجه يجب المسمّى ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعيؒ يبطل النكاح۔ ۱۲ مرتب

[۲] اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۶) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیانِ ثوریؒ کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں: "والنقل فی ھذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندھم محمول علی الشروط التی لاتنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاته ومقاصده[1]" علامہ نوویؒ[2] اور علامہ ابن قدامہؒ[3] نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاء عقد کے خلاف شروط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شروط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شروط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃً ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمانِ باری تعالیٰ "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا[4]" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شروط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیثِ باب اس سے ساکت ہے لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں[5]۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی الرجل یسلم وعندہ عشر نسوۃ

عن[6] ابن عمرؓ أن غیلان بن سلمۃ الثقفی أسلم وله عشر نسوۃ فی الجاھلیۃ فأسلمن معه، فأمرہ النبی صلی اللہ علیه وسلم أن یتخیر أربعاً منھن۔

[1] فتح الباری (ج ۹ ص۲۱۸) باب الشروط فی النکاح ۱۲م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲م

[3] المغنی (ج ۶ ص۵۴۹) مسألة قال: وإذا تزوجھا وشرط لھا أن لایخرجھا الخ ۱۲م

[4] سورہ اسراء آیت ۳۴ پ۱۵ ۱۲م

[5] اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتبِ حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۴۰) باب الشروط فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افاداتِ شیخ الھندؒ ص۱۰۴) ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۱۴۰) باب الرجل یسلم وعندہ أکثر من أربع نسوۃ ۔ ۱۲م

اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر الازواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کرکے بقیہ کو جدا کردے[1]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا[2] بقیہ کا خود بخود فسخ ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے[3] اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں "تخییر" سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی[4]۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیثِ باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے[5]۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیثِ باب کے علاوہ بعض دوسری روایات[6] سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

---

[1] یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانۂ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورتِ دیگر اختلافِ دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہوجائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۲۰) لو نکح أکثر من أربع ۱۲ مرتب

[2] ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب "ازواج" کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہوجائیگا کما هو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۲۰) وراجعہ لتفصیل هذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل یکون عنده أکثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج ۔ ۱۲ م

[4] بعض روایات میں "تخییر" کے بجائے "أمسك منهن أربعا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطا إمام محمد (ص ۲۴۴) اور بعض میں "خذ منهن أربعا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایة الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

[5] بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۱، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیثِ باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: "أن رجلا من بني اسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعا" فجعل يقول: أقبلي يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے[1] اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

سمعتُ محمّد بن اسماعیل یقول : " ھٰذا حدیث غیر محفوظ " الخ

امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہؓ کی مذکورہ حدیثِ باب جو معمرؒ نے "زھری عن سالم بن عبداللہ عن ابن عمرؓ" کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت " زھری قال : حُدّثت عن محمد بن سوید الثقفی " کے طریق سے مروی ہے " کما روی شعیب بن ابی حمزۃ وغیرہٗ عن الزھری " معمرؒ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہؓ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے " ان رجلاً من ثقیف طلّق نساءہٗ ، فقال لہ عمر : لتراجعنّ نساءك أو لأرجمنّ قبرك كما رجم قبر أبي رغال[3] "

---

[1] مؤطا امام محمدؒ (ص ۲۴۴) ۱۲ م

[2] کما فی المغنی (ج ۶ ص ۶۲۰) ۱۲ م

[3] لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۴ مسند عبداللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا عبداللہ حدّثني أبي، ثنا اسماعیل ومحمد بن جعفر قالا : ثنا معمر عن الزھری ، قال ابن جعفر فی حدیثہ : أنا ابن شھاب عن سالم ، عن ابیہ أنّ غیلان ابن سلمۃ الثقفی اسلم وتحتہ عشر نسوۃ ، فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم : اختر منھنّ أربعًا ، فلما کان فی عھد عمر طلّق نساءہ وقسم مالہ بین بنیہ ، فبلغ ذلك عمر ، فقال : إني لأظنّ الشیطان فیما یسترق من السمع سمع بموتك فقذفہ فی نفسك ، ولعلّك أن لا تمكث (وفی التلخیص (ج ۳ ص ۱۶۹) نقلاً عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قلیلاً ، وایم اللہ لتراجعنّ نساءك ولترجعنّ فی مالك أو لأورّثھنّ منك ، ولآمرنّ بقبرك فیرجم كما رجم قبر أبي رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمر " زھری عن سالم عن أبیہ " کی سند سے غیلان بن سلمہؓ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں ، لہٰذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے ، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۳ ، رقم ۱۰۴) باب المہر میں یہ روایت " ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحیی بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے ، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) اور التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰ رقم ۱۵۳۶) باب موانع النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر: «لتراجعنّ نساءك» غیلان بن سلمہ ثقفی رضؓ کی طلاق چونکہ طلاق «فار»[1] کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہیئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

«أو لأرجمنّ[2] قبرك كما رجم قبر أبي رغال» ابو رغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں[3]، راجح قول[4] یہ ہے کہ ابو رغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

---

[1] هو أن يطلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهي في العدّة۔ القاموس المنتهی لغۃ و اصطلاحاً (ص۲۳۱) ۱۲ م

[2] ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ولآمرنّ بقبرك فيرجم الخ جیساکہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گذرچکی ہے۔ ۱۲ م

[3] جن میں سے چند درج ذیل ہیں:

(۱) یہ حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب «قاموس» نے اس قول کو «ابن سیدہ» کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے «غیر جید» قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جو شاہِ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو ڈھادینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابو رغال اس کا رہبر تھا، ابو رغال راستہ میں مر گیا تھا۔

صاحبِ قاموس، نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابو رغال جس کا نام زید بن مخلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو «مصدّق» بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مرچکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابو رغال نے اسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابو رغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ھلاک ہوگیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کردیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب (ج «» ص ۲۹۱) تحت کلمۃ «رغل» اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ «الرغل» بالضم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے [۱]

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرتناک ہوگا جیسا ابو رغال کا ہوا۔

نیز لغت میں "رجم القبر" علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے [۲]، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسبی الأمۃ ولها زوج هل یحل له ان یطأها

عن [۳] أبی سعید الخدری قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهن ازواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

[۳] سنن ابی داوٗد (ج ۲ ص ۴۴۳، کتاب الخراج الخ، باب نبش القبور العادیۃ) میں حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ إلی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ھذا قبر أبی رغال وکان بھٰذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابتہ النقمۃ التی اصابت قومہ بھٰذا المکان، فدُفن فیہ، وآیۃ ذٰلک أنہ دُفن معہ غصن من ذھب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن» ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] مشہور شاعر جریر کہتا ہے ؎ اذا مات الفرزدق فارجموہ کما ترمون قبر أبی رغال
لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

[۲] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۲۸) ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ مسلم (ج ۱ ص ۴۷۰) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن کان لها زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبوداود (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ م

قومهن، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنزلت: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ "ذوات الازواج" جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہوجاتا ہے[1]، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہوجاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے:

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "سبی" یعنی گرفتار کرلینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "اختلافِ دارین" ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوۂ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباینِ دارین" نہ ہوا تھا[3]۔

---

[1] البتہ وثنیہ کا نکاح عطاءؒ اور عمرو بن دینارؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب

[2] ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۱) باب نکاح أھل الشرک۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ سببِ فسخ یعنی "سبی" کا تحقق ہوگیا،

جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباینِ دارین" نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم کردئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کردینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کرکے اس کو اپنے لئے مخصوص کرلے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کردے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضۃ ضروری ہے۔

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحربیین اذا سبیا معًا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال "مسلم[1]" کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبياً يوم أوطاس لهن أزواج، فتخوفوا، فانزلت هٰذه الآية: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ"

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیثِ باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولهن ازواج فی قومهن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے[2]۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نصنع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالىٰ: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہٰذا "تباینِ دارین" متحقق ہو گیا تھا[3]۔ واللہ اعلم

تم شرح الباب بتغير وزيادة من المرتب[4]۔

باب[5] ماجاء فی کراهیة مهر البغی

"عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب"

ثمن کلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البیوع، باب ماجاء فی ثمن الکلب کے تحت آئے گی۔

"ومهر البغی" بغی بکسر الغین بروزن "قوی" زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع "بغایا"

---

[1] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۲۹۲) ۱۲م

[3] احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الأزواج۔ وراجع للتفصيل، وتكملة فتح الملهم (ج ۱ ص۶۲ تا ۶۵) باب جواز وطی المسبیة الخ ۱۲م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲م

[5] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص۲۹۸) كتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص۱۹) كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب الخ ۱۲م

آتی ہے، " بَغْی " بسکون الغین وتخفیف الیاء زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہر البغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے[1]۔ " مہر بغی " کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے[2]۔

" وحلوان الکاھن[3] " یعنی " أجرة الکاھن " حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے " اجرة الکاھن " مراد ہوتی ہے[4]۔

اہل عرب کاھن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعوٰی کرتا ہو۔

" کاھن " اور " عرّاف " میں فرق یہ ہے کہ کاھن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عرّاف " مستور موجود " کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شیٔ مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عرّاف کو بھی کاھن کہدیا جاتا ہے[5]۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے[6]۔ واللہ اعلم

شرحِ باب از مرتب

---

[1] عمدة القاری (ج ۱۲ ص۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

[3] حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتُه، یعنی أطعمته الحلو۔

کاھن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی " أخذ الرجل مهر ابنته لنفسه " کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۴ ص۴۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] البتہ ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳۲) ۱۲ م

[5] دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانة ۱۲ م

[6] شرح نووی (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لایخطب الرجل علی خطبة أخیه

عن[1] أبی هریرةؓ ..... لایبیع الرجل علی بیع أخیه ۔ "بیع علی بیع اخیہ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھلے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کردو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیہ" اس کی صورت یہ ہے کہ خیارِ شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کردو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیثِ باب کی رُو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیہ" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہوجائیں اور بیع کی طرف مائل ہوجائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت " أن رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی أن یستام الرجل علی سوم أخیه[2]" کی رُو سے ممنوع ہے[3]۔

بعض[4] کے نزدیک حدیثِ باب میں "بیع علی بیع أخیه" سے "سوم علی سوم اخیہ" مراد ہے[5]

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۸۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ ومسلم (ج ۱ ص۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم الخطبة علی خطبة أخیه الخ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳) کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیه الخ" ۱۲م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۳۲۳ تا ۳۲۵) ۱۲ م

[4] چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البیع لو تمّ لم یتصور آخر غیره۔ دیکھئے (ج ۵ ص۴۳)۔
لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع أخیه" خیارِ شرط کے ساتھ ممکن ہے جیساکہ اس کی صورت کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

[5] باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

"ولا يخطب على خطبة أخيه" یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہوگیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خِطبہ علی الخِطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے[۱]۔

"وأمّا معاوية فصعلوك لا مال له" صعلوک فقیر کو کہتے ہیں[۲] جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

---

[۱] مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں:

(۱) خاطِب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کردینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق ناجائز ہے، لأنّ فی ذلك إفساداً علی الخاطب الأوّل و إيقاع العداوة بين الناس۔

(۲) خاطب کے پیغام کو رد کردے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) خاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کردے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خِطبہ کی ممانعت ہے کما نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلّت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحتِ خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خِطبہ علی خِطبۃ اخیہ کا جواز ہے، مثلاً عورت خاطب سے کہے "لا رغبة عنك"

دیکھئے المغنی (ج ٦ ص ٦٠٤ تا ٦٠٦، من خطب امرأة فلم تسکن الیه) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴، باب تحریم الخطبة الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک "ولا یخطب علی خِطبۃ أخیه" کے تحت حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جارہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیس رضی کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عن[1] جابرؓ قال: قلنا: یا رسول اللہ، إنا کنا نعزل فزعمت الیھود أنھا الموءودة الصغرٰی، فقال: کذبت الیھود، إن اللہ إذا أراد أن یخلقه فلم یمنعه۔

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیث باب " قال: کنا نعزل والقرآن ینزل[2] "

اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت حذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا " ذلك الوأد الخفی[3] "

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراھیة العزل) میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لم یفعل ذلك أحدکم؟ " نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لا علیکم أن لا تفعلوا ما کتب اللہ خلق نسمة ھی کائنة

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سے مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۲۳) ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی، قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۴۲) ۱۲ م

[2] أخرجه الشیخانؒ، أنظر الصحیح للبخاری (ج ۲ ص ۷۸۴) باب العزل، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) باب حکم العزل ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۴۶۶) ۱۲ م

إلی یوم القیامۃ إلا ستکون[1]۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرۃ کے تھا اس کی اجازت[2] سے، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً[3]، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات ممانعت اسی پر محمول ہیں[4]،

ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنا لینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت إملاق" ہے اور یہ منشا بنص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ[5]" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیۃ املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمادیا ہے،

---

[1] مسلم (ج ۱ صـ۴۶۴) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسند احمد (ج ۱ صـ۳۱، مسند عمر بن الخطابؓ) میں حضرت ابوھریرہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نھی عن العزل عن الحرۃ إلا بإذنھا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (صـ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۷، صـ۲۳۱) باب من قال یعزل عن الحرۃ بإذنھا الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مسلم (ج ۱ صـ۴۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں " أعزل عنھا إن شئت فإنہ سیأتیھا ما قدر لھا" ۱۲ مرتب

[4] پھر روایات میں عقیدہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیساکہ " ما کتب اللہ خلق نسمۃ ھی کائنۃ إلی یوم القیامۃ إلا ستکون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

[5] سورۃ الاسراء، آیت ۳۱ پ ۱۵ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوفِ مفلسی تحدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ اِلَّا عَلَی اللّٰهِ رِزْقُهَا"[1] اور قانونِ قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہوگئی، اسی طرح پہلے زمانہ میں پٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے "وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ"[2] اور "اِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ"[3] نیز ارشاد ہے "وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهٖ لَبَغَوْا فِی الْاَرْضِ وَلٰكِنْ یُّنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا یَشَآءُ"[4]

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ "ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت"[5] میں موجود ہے۔

واللہ أعلم

---

[1] سورۂ ہود آیت ۶ پ ۱۲ ۱۲ م

[2] سورۂ حجر آیت ۲۱ پ ۱۴ ۱۲ م

[3] سورۂ قمر آیت ۴۹ پ ۲۷ ۱۲ م

[4] سورۂ شوریٰ آیت ۲۷ پ ۲۵ ۱۲ م

[5] یہ رسالہ دار الاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک "ضبط ولادت کی شرعی حیثیت"، یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے، دوسرا حصہ "ضبط ولادت کی عقلی واقتصادی حیثیت"، جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیّب

عن[1] أبی قلابة عن أنس بن مالك رضی اللہ عنہ قال لوشئت أن أقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولکنہ قال: السنّة إذا تزوّج الرجل البکر علی امرأته «أقام عندها سبعاً» واذا تزوج الثیّب علی امرأته أقام عندها ثلاثاً۔

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہؒ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیّبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی[2]۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حمادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے[3]۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ[4] » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ[5] » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (فی التسویة بین الضرائر) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۷۸۵) باب اذا تزوج البکر علی الثیّب، ومسلم (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر والثیّب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

[2] علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہؒ کے مذہب میں ثیّبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیّبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۱) باب القسم ۱۲ م

[4] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

[5] سورہ نساء آیت ۱۲۹ پ ۵ ۱۲ م

«عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقط»[1]

حنفیہ کی جانب سے حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی ۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داوٗد[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے «أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لمّا تزوّج أمّ سلمةؓ أقام عندها ثلاثا، ثم قال: ليس بكِ على أهلكِ هوان إن شئتِ سبّعتُ لكِ ، وإن سبّعتُ لكِ سبّعتُ لِنسائي»[3] ۔

ایک اشکال اوراس کے جوابات یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ سنن دار قطنی[4] میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں « ليس بك هوان على أهلك، إن شئت أقمتُ معك ثلاثاً خالصة لك ، وإن شئت سبّعتُ لك ثم سبّعتُ لنسائي ، فقالت : تقيم معي ثلاثا خالصة ۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(۱) یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے ۔

(۲) خود واقدی سے سنن دار قطنی[5] ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

---

[1] نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول : اللّٰهم هٰذه قسمتي فيما أملك، فلا تلمني فيما تملك ولا أملك » ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

[3] اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں « إن شئت سبّعت عندك وإن شئت ثلّثتُ ثم دُرت ، قالت : ثلّث ۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوّج أم سلمة فدخل عليها فأراد أن يخرج أخذت بثوبه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن شئتِ زدتكِ وحاسبتكِ به ، للبكر سبع وللثيب ثلاث .

دیکھئے (ج ۱ ص ۴۷۲) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

[4] (ج ۳ ص ۲۸۴) باب المهر، رقم ۱۴۳ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا رقم ۱۴۴ ۱۲ م

"البکر إذا نکحها رجل وله نساء لها ثلاث لیال و للثیب لیلتان" اسطرح اس روایت میں اور پچھلی روایت میں تعارض ہوگیا فتساقطتا۔

(۳) ابن ابی حاتمؒ نے اپنی "علل[1]" میں "ابوقتیبہ عن اسرائیل عن أبی اسحاق عن ابی سلمۃ بن عبدالرحمن عن ام سلمۃ" کے طریق سے روایت ذکر کی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها : إن شئت سبّعتُ لكِ، و إن سبّعتُ لكِ سبّعت لنسائي، وإن شئت زدت فی مهرك وزدت فی مهورهن" اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں[2]۔

اس میں "لما خطبها قال لها" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپؐ قبل التزوّج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہؓ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہؓ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ تسبیع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہؓ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً "و إذا تزوج الثیّب فثلاث ثم یقسم[3] للبکر سبعة أیام وللثیب ثلاثة أیام، ثم یعود إلی نسائه[4]" اور "و إلا فثلثت ثم أدور[5]") اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو بقیہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] (ج ۱ ص ۴۰۵) علل أخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

[2] کما قال العلامة العثمانی فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۱۴) ۱۲ م

[3] طحاوی (ج ۲ ص ۱۶) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیب أو البکر الخ بروایة أنسؓ ۱۲ م

[4] سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۸۳)، رقم ۱۳۰ بروایة انسؓ ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۲ ص ۱۶) بروایة عبدالملك بن ابی بکر بن عبدالرحمن ۱۲ م

[6] اشکال اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۱۳ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بین الازواج فیما یطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجة علی أهل المدینة (ج ۳ ص ۲۴۹ تا ص ۲۵۳) باب القسم بین النساء ۱۲

حدیثِ باب کا بعض احناف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوبِ قسم نصِّ قرآنی سے ثابت ہے جو "عام" ہے۔

اور حدیثِ باب خبرِ واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں[1] اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے[2]، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبارِ آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "مجمل" ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسّر بن سکتی ہیں لہذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدھما

عن[3] عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدّہ أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ردّ ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بمھر جدید ونکاح جدید"

عن[4] ابن عباسؓ قال ردّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ابنتہ زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ستّ سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحاً۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرّد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدّت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

---

[1] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۲) باب القسم ۱۲ م

[2] مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد سفراً أقرع بین نسائہ فأیّتھنّ خرج سھمھا خرج بھا معہ الحدیث۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۴۴ و۱۴۵) باب الزوجین یسلم أحدھما قبل الآخر، لکن لیس فیہ بمھر جدید" ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ ابو داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) باب إلی متی تردّ علیہ امرأتہ إذا اسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کردے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائیگا[۱]۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ[۲] میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے " أن رجلاً من بني تغلب يقال له عباد بن النعمان فكان تحته امرأة من بني تميم فأسلمت، فدعاه عمرؓ، فقال: " إمّا ان تسلم و إما أن أنزعها منك "، فأبىٰ أن يسلم، فنزعها منه عمر "

نیز کتاب الحجۃ[۳] میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: " أسلمت امرأة نصراني، فقال له عمر رضي الله عنه: لتسلمنّ أولأ فرق بينكما قال لا تحدّث العرب أني أسلمت من أجل بضع امرأة، ففرق بينهما عمر رضي الله عنه ۔ علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[۴]۔

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا[۵] اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا[۶]، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

---

[۱] دیکھئے ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۸۸) باب نکاح أھل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دار الاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۱۳) باب نکاح أھل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دار الاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کرلے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاحِ جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص۷) باب النصراني تكون تحته نصرانية فتسلم النصرانية والزوج غائب ثم يسلم الخ ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۵ ص۹۱) ما قالوا في المرأة تسلم قبل زوجها، من قال يفرّق بينهما، كتاب الطلاق ۱۲ م

[۳] (ج ۴ ص۷) ۱۲ م

[۴] زاد المعاد (ج ۵ ص۱۳۹) فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم في الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

[۵] چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[۶] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) اور سنن ابن ماجہ ص۱۴۴) ۱۲ م

ابو العاص رضؓ غزوۂ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینب رضؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے[۱] چنانچہ ابو العاص رضؓ نے واپس جا کر حسبِ وعدہ حضرت زینب رضؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابو العاص رضؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموالِ تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریّہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامانِ تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینب رضؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرّف باسلام ہوئے اور ۶ھ میں ہجرت کی[۲] اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابو العاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابو العاص رضؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے[۳]۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیثِ باب میں "مہرِ جدید" اور "نکاحِ جدید" کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباس رضؓ کی روایتِ باب میں "نکاح اوّل" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجّاج[۴] بن ارطاۃ کی

---

[۱] حضرت زینب رضؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابو العاص ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینب رضؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابو العاص رضؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینب رضؓ نے ابو العاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہ رضؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رضؓ سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳، وج ۳ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[۲] سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۸۰) ۱۲ م

[۳] دیکھئے العرف الشذی (ص ۳۶۷) ۱۲ م

[۴] کثیر الخطاء والتدلیس قاله الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵۲) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدۃ الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گذری نہ تھی، لہٰذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثناء عدت میں اس وقت متحقق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاحِ ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولا مانع من ذلک من حیث العادۃ فضلاً عن مطلق الجواز۔[1]

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلافِ ظاہر ہے وہاں علامہ سہیلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ھبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل ساقط ہو کر ضائع ہو گیا[2]، اس وقت سے حضرت زینب کو مسلسل خون آتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی[3]، لہٰذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدۃ الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بناء پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاحِ اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد اباء ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام ۸ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔

اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[4] اور یہ آیت

---

[1] فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشرکۃ أو النصرانیۃ الخ ۱۲ م

[2] اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) ۱۲ م

[3] الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

[4] سورۃ الممتحنۃ، آیت (۱۰) پ ۲۸ ۱۲ م

مدنی ہے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی[1]، گویا حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا ابو العاص رضی اللہ عنہ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا[2]۔

علامہ سہیلی رحمہ اللہ نے الروض الأنف[3] میں "عمرو بن شعیب" اور "حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما" کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں "بالنکاح الاول" سے مراد "بمثل النکاح الأول" ہے یعنی "ردّھا بمثل النکاح الأوّل فی الصداق والحباء[4] لم یحدث زیادۃ علی ذٰلك من شرط ولا غیرہ"، لیکن یہ تاویل بھی خلافِ ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب "، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول بہ ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا ابو العاص رضی اللہ عنہ کی طرف "نکاحِ جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مرّ تحقیقہ، واللہ أعلم۔

---

[1] اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سنہ ۶ھ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۶۱) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[2] لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابو العاص رضی اللہ عنہ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپ نے حضرت زینب رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا "أی بنیۃ أکرمی مثواہ ولا یخلصن إلیك، فإنك لا تحلّین لہ"، سیرت ابن ھشام بھامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت زینب رضی اللہ عنہا کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابو العاص رضی اللہ عنہ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحٰق کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "حتی إذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجراً إلی الشام ... فلما فرغ من تجارتہ وأقبل قافلاً لقیتہ سریۃ لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ" سیرت ابن ھشام بھامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۲) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردّ فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹ آتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سنہ ۶ھ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان سنہ ۸ھ میں ہوا) کے قریب کس طرح ردّ ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہٰذا حنفیہ کا عرضِ اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ أعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

[3] (ج ۲ ص ۸۴) ۱۲ م

[4] عطیہ، مہر ۱۲ م

باب ماجاء في الرجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها

عن[1] ابن مسعودؓ أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ: لها مثل صداق نسائها لا وكس[2] ولا شطط وعليها العدّة ولها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بروع بنت واشق امرأة منّا مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعودؓ»۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مرجائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی قولِ جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے[3]۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے[4] کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں «معقل بن یسار»، بعض میں «رجل من أشجع»، اور بعض میں «ناس من أشجع» آیا ہے[5] لہٰذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنانؓ والی روایت کو امام ترمذیؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] الحديث أخرجه أبوداؤد (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا حتى مات، والنسائي (ج ۲ ص ۸۸) إباحة التزويج بغير صداق ۱۲ م

[2] الوكس: النقص والشطط: الجور كما في النهاية (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱ و ص ۲۱) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] بذل المجهود (ج ۱۰ ص ۱۴۳) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا الخ ۱۲ م

[5] ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

[6] بلکہ خود امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ «هذا الاختلاف في تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث، فإن جميع هٰذه الروايات أسانيدها صحاح وفي بعضها ما دلّ على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكأن بعض الرواة سمّى منهم واحدًا وبعضهم سمّى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لا يرد الحديث ولولا ثقة من رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعودؓ بروايته معنى والله أعلم» سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۲۴۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابۂ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کرلیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

تمت أبواب النکاح فلله الحمد فی الأولیٰ والآخرة

أبواب الرّضاع

باب ماجاء يحرم من الرّضاع مايحرم من النسب

عن[1] علی بن أبی طالب رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرّم من الرضاع ما حرّم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتبِ حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے[2]۔

ایک سوال اور اس کا جواب اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثناء منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمتِ رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جارہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے أخِ رضاعی کی نسبی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبی رشتوں میں "أخت الأخ" کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ "أخت الأخ" ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ "اخت نسبی" ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ أخِ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسبی تعلق ہے نہ رضاعی، لہٰذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتًا داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

---

[1] الحديث أخرجه النسائی عن عائشة رضی اللہ عنہا (ج ۲ ص۸۰) مايحرم من الرضاع ۱۲ م

[2] علامہ ابن نجیم رحمہ اللہ نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص۲۲۳ و ص۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔

اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں "حلائل أبنائكم" کے ساتھ "الذين من أصلابكم" کی قید لگی ہوئی ہے[1]، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ "يحرم من الرضاع" کے ساتھ "ما يحرم من النسب" کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور "حليلة الابن" کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہٰذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہیئے[2]۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لاینحل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا[3]، حالانکہ "حليلة الابن الرضاعي" کی حرمت متفق علیہ ہے حتی کہ تفسیر مظہری[4] اور تفسیر قرطبی[5] میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قولِ جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے[6]، اس لئے "حليلة الابن الرضاعي" کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے[7]، جس کی وجہ سے اعتراضِ مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سو اوّل تو ان کا یہ اعتراض بطورِ فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرّد ہے اور ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں "لا تقبل تفرّدات

---

[1] سورۂ نساء آیت (۲۳) پ۴ ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص۳۱۱ و ص۳۱۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] ردّ المحتار (ج ۲ ص۴۰۵) باب الرضاع ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۲۶) تحت قولہ تعالیٰ: وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الخ ۱۲ م

[5] (ج ۵ ص۱۱۶) ۱۲

[6] تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص۴۷۲) ۱۲

[7] البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: وتوقف فيه شيخنا وقال: إن كان قد قال أحد بعدم التحريم فهو أقوى۔ زاد المعاد (ج ۵ ص۵۵۵) ذکر حکم رسول الله عليه وسلم في الرضاعة الخ ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا[1]، لہٰذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمامؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہوسکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب[2]" میں "مِن" سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صِہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صِہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہٰذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صِہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق[3] میں علامہ ابن نجیمؒ کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صِہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی[4] میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فللہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحبِ ہدایہؒ نے تصریح کی ہے کہ "الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ" کی قید متبنّٰی کو خارج کرنے کے لئے ہے[5] یعنی حلیلۃ المتبنّٰی حرام نہیں واللہ أعلم

---

[1] کما ذکر الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص۵۵) باب فی التسمیۃ عند الوضوء ۱۲ مرتب

[2] أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الخ عن عائشۃ رض ۱۲ م

[3] (ج ۳ ص۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[4] (ص۳٦۸) باب ماجاء یحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

[5] ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو " اب رضاعی " کے واسطہ سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی ۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے ، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ ، جابرؓ ، رافع بن خدیجؓ ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؒ ، ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن ، سلیمانؒ بن یسار ، عطاء بن یسارؒ ، مکحولؒ ، ابراہیم نخعیؒ ، ابو قلابہؒ ، ایاسؒ بن معاویہ ، قاسمؒ بن محمد ، سالمؒ ، حسن بصریؒ ، ابراھیمؒ بن علیہ ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں ، حضرت عائشہؓ شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؒ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے[1]۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل " وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ[2] " ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے ، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں ،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص الشئ بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ، لہٰذا یہ حجت نہیں[3]۔

قائلینِ حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا " فلیلج علیكِ فإنه عمّكِ[4] " نیز قائلینِ حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل ، کتاب النکاح ۱۲ م

[2] سورۂ نساء ، آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲م

[3] واحتج بعضهم (علی عدم الحرمة) من حیث النظر بأن اللبن لاینفصل من الرجل وإنما ینفصل من المرأة فکیف تنتشر الحرمة الی الرجل ، والجواب أنه قیاس فی مقابلة النص فلا یلتفت إلیه ۔

أنظر لمزید التفصیل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۷۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم (ج ۱ ص ۴۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے " أنّه سئل عن رجل له جاریتان أرضعت إحداهما جاریة والأخری غلامًا أیحل للغلام ان یتزوّج بالجاریة؟ فقال رض: لا اللقاح[1] واحد۔

یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہوگیا کہ یہ رشتے حرام ہیں[2]۔ واللّٰہ أعلم

تمّ شرح الباب بزیادة من المرتِّب

باب ماجاء لاتحرّم المصّة ولا المصّتان

عن[3] عائشة رضی اللّٰہ عنہا عن النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لا تحرّم المصّة ولا المصّتان "

ایک روایت میں "ولا الإملاجة ولا الإملاجتان" کی زیادتی بھی آئی ہے[4]، مصّہ اسم مرّہ ہے جو مصّ یمصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچّہ کا فعل ہے، جبکہ "إملاج" ادخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

---

[1] هو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذی أرضعت کل واحدة منهما کان أصله ماء الفحل - النهایه (ج ٤ ص۲۶۲) بتغیر یسیر ۱۲ مرتب

[2] لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ رح نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۵۱)، علامہ عینی رح نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص۹۷)، نیز علامہ ابن حزم رح اپنی کتاب مراتب الاجماع (ص۶۶) میں لکھتے ہیں "واختلفوا فی رضاع الفحل" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص۴۶۸) فصل لاتحرم المصة ولا المصتان الخ وابو داؤد (ج ۱ ص۲۸۲) باب هل یحرم مادون خمس رضعات ۱۲م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۸ و ۴۶۹) "مصّتان" والی روایت (بروایت عائشہ رض) مستقل طور پر اور "إملاجتان" والی روایت (بروایت ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں جو "عبد اللّٰہ بن زبیر عن ابیه" کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی رح نے اس کو "غیر محفوظ" قرار دیا ہے، دیکھئے نصب الرایه (ج ۳ ص۲۱۷ و ۲۱۸) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرّم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدؒ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں مصّۃ اور مصّتین کو غیر محرّم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرّم ہیں[1]۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا مشبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے[2]

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیثِ باب سے ہے فرماتی ہیں "أنزل في القرآن عشر رضع معلومات، فنُسِخ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفّي رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك"، یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے[3]۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے[4]، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے[5]۔

---

[1] ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولین - ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحرّم المصّۃ الخ۔ ۱۲ م

[4] جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "مالك عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها۔ (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

[5] حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

(۱) باری تعالےٰ کا فرمان " وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ "[۱] اس میں مطلق رضاعت کو سببِ تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبرِ واحد سے تقیید و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابوبکر جصّاص نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے[۲]

(۲) نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " یحرم من الرضاع مایحرم من النسب"[۳] اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرّم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

(۳) مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہ نے " حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ھانیٔ عن علی بن ابی طالب " کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے " یحرم من الرضاع مایحرم من النسب قلیلہ وکثیرہ "[۴] یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات واثبات ہیں اور امام ابوحنیفہ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

(۴) سنن نسائی[۵] میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں " کتبنا إلی إبراھیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أنّ شریحاً حدّثنا أنّ علیاً وابن مسعود کانا یقولان: یحرّم من الرضاع مایحرّم من النسب قلیله وکثیره "

(۵) مؤطا امام محمد[۶] میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے فرماتے ہیں " ماکان من الحولین وإن کانت مصّة واحدة فھی تحرّم "

---

[۱] سورۂ نساء آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲ م

[۲] دیکھئے (ج ۲ ص۱۲۴ تا ص۱۲۶ مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[۳] سنن نسائی (ج ۲ ص۸۱) مایحرّم من الرضاع ۱۲ م

[۴] جامع المسانید للخوارزمی (ج ۲ ص۹۶) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواھر المنیفة (ج ۱ ص۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

[۵] (ج ۲ ص۸۲) القدر الذی یحرّم من الرضاعة ۱۲ م

[۶] (ص۲۷۶) باب الرضاع ۱۲

(۶) مصنّف[1] عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرّم ہے۔

(۷) اگلے باب (فی شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری[2] میں بھی ہے جس میں آپؐ نے صرف "انی قد ارضعتکما" سنکر "دعها عنك" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوئی۔

(۸) مصنّف[3] عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل وکثیر مقدار کے محرّم ہونے پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصّاصؒ نے احکام القرآن[4] میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے "لا تحرّم الرضعة ولا الرضعتان" کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "قد کان ذلك فأما الیوم فالرضعة الواحدة تحرّم"

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلم[5] میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفّی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن" حالانکہ مصاحف عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوفّی رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن" سو ان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہ

---

[1] (ج ۷، ص ۴۶۶، رقم ۱۳۹۱۱ باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص ۷۶۴ و ۷۶۵) کتاب النکاح، باب شهادة المرضعة ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۷، ص ۴۶۷ تا ۴۷۰) ۱۲

[4] (ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۴۶۹).

بن ابی بکر، کا تفرد ہے اور عمرہ کے دوسرے شاگرد یحییٰ[1] بن سعید انصاری اور قاسم[2] بن محمد جو عبداللہ بن أبی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہٰذا یہ عبداللہ بن أبی بکر کا وہم ہے[3]۔

اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی " وھی فیما یقرأ من القرآن " کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جزء تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنیٰ بیان کئے ہیں[4]، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے[5]، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشأ یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلّم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوۃ ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

---

[1] یحیی بن سعید کی روایت کے لئے دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

[2] قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھئے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۷) کذا فی تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المعتصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲۱) و فیہ: مع أنّہ (أی کون خمس رضعات من القرآن) محال لأنہ یلزم أن یکون بقی من القرآن مالم یجمعہ الراشدون المھدیون، ولو جاز ذلک لاحتمل ان یکون ما أثبتوہ فیہ منسوخًا وما قصروا عنہ ناسخًا، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ من ھٰذا القول وقائلیہ ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲ م

[5] دیکھئے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دھلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے[۱]، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں کما مرّت۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأۃ فجاءتنا امرأۃ سوداء فقالت: إنی قد أرضعتکما، فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانۃ بنت فلان فجاءتنا امرأۃ سوداء، فقالت: إنی قد أرضعتکما وھی کاذبۃ، قال: فأعرض عنّی قال: فأتیتہ من قبل وجھہ فأعرض عنی بوجھہ، فقلت: إنھا کاذبۃ، قال: وکیف بھا وقد زعمت أنھا قد أرضعتکما دعھا عنک“

اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصابِ شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ“[۳]۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپؐ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ ”کیف وقد قیل دعھا عنک[۴]“، یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے پہلی بار حضرت عقبہؓ کی بات سنکر اس پر فیصلہ نہیں

---

[۱] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

[۲] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۸ وص ۲۶۹) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ مرتب

[۳] سورۂ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۳ ۱۲ م

[۴] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۳) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپؐ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔

نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں بھی قانوناً قابلِ قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہوگئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت دی، ظاہر ہے کہ یہ "شہادت الضغن" تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں[1]، لہٰذا یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات میں ذکر کی ہے[2] جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے قائم کیا گیا ہے واللّٰہ أعلم۔

باب ماجاء ما ذكر أنّ الرّضاعة لا تحرّم إلاّ في الصغر دون الحولين

عن[3] أمّ سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم لا يحرّم من الرضاعة إلاّ ما فتق[4] الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام" مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

---

[1] مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۱۳۸) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں: والدليل عليه أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فانه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً على وجه التنزه۔ ۱۲ مرتّب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶ و ۲۷۵) ۱۲ م

[3] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستّة أحد سوى الترمذيؒ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] من فتقه: شققه، أي ما وقع موقع الغذاء بأن يكون في أوان الرضاع، قوله في الثدي۔ حال من فاعل فتق أي فائضاً منها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرم۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۴ ص ۹۳) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحۃً دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدّتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدّت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرّم ہے[1]، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی[2]۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے " أن[3] سالماً مولیٰ أبي حذیفة کان مع أبي حذیفة و أهله في بیتهم، فأتت یعني بنت سهیل النبي صلی الله علیه وسلم، فقالت: إن سالما قد بلغ ما یبلغ الرجال وعقل ما عقلوا و إنه یدخل علینا و إني أظن أن في نفس أبي حذیفة من ذلك شیئا، فقال لها النبي صلی الله علیه وسلم: أرضعیه تحرمي علیه و یذهب الذي في نفس أبي حذیفة، فرجعت إلیه، فقالت: إني قد أرضعته، فذهب الذي في نفس أبي حذیفة"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وکان بعد یدخل علیها وهي حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهیل"[4]

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے " واقعة حال لا عموم لها" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاع سے متعلق اقوالِ فقہاء | پھر جمہور کا مدّتِ رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

---

[1] المحلّی (ج ۱۰ ص۱۷ و ۱۹) رضاع الکبیر محرّم م۱۸۶۹ ۱۲م

[2] حوالۂ بالا (ج ۱۰ ص۷) صفة الرضاع المحرّم ع۱۸۶۶ ۱۲م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۹) ۱۲م

[4] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص۲۷۱) فی تسمیة النساء المسلمات المبایعات من قریش وترجمة سهلة، نیز حافظ ابن حجرؒ نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص۳۲۹) میں حضرت سہلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔
کذا فی تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص۴۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدّتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے[1]۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدّتِ رضاعت تین سال ہے[2]۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ[3] " سے ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : لا رضاع إلا ما كان في الحولين[4] "

امام ابوحنیفہؒ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ " سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ " حولین " کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے " فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں " فَاِنْ " کی فا تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ " فصال " بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدّتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ " مولود لہ " یعنی اب کے ذمّہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں[5]۔

---

[1] امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری "حولان وشہر" تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہوسکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۷) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین۔ ۱۲ مرتّب

[2] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۷) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۲ ۱۲ م

[4] رواه الدارقطني في سننه (ج ۴ ص۱۷۴، رقم ۱۰، الرضاع) وقال : لم يسنده عن ابن عيينةؒ غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ "۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والهيثم بن جميل وثّقه الامام أحمد والعجلي وابن حبّان وغير واحد وكان من الحفّاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ " كذا في نصب الراية (ج ۳ ص۲۱۹)۔ وراجعه لطرقه الموقوفة۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۲ و ۵۳) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے "وَحَمْلُهٗ وَ فِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"[1] کہ اقلِ مدتِ حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان[2]۔

امام ابو حنیفہ رح کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحبِ ہدایہ رح نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالےٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ۳۰ ماہ کی مدت ہوتی "کالأجل المضروب للدینین" لیکن حمل کے حق میں ایک منقِّص پایا گیا یعنی حضرت عائشہ رض کی روایت "لا یکون الحمل أکثر من سنتین قدر ما یتحول ظل المغزل"[3] اس لئے اکثر مدتِ حمل دو سال ہوئی[4]۔

لیکن حضرت شاہ صاحب رح فرماتے ہیں "وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہ رض کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے[5] جو درست نہیں۔

لہٰذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفی رح نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل علی الأیدی" ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادۃً بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے[6]۔

---

[1] سورۂ احقاف آیت (۱۵) پ ۲۶ ۱۲م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۹) ۱۲م

[3] سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۳۲۲، رقم ۲۸۰) باب المهر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۴۴۳) کتاب العدد، باب ماجاء فی أكثر الحمل۔ حضرت عائشہ رض کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۸) کتاب الرضاع ۱۲م

[5] اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہ رض کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہٰذا اثر ناسخ ہی بنے گا مخصص نہیں۔ کذا فی فیض الباری (ج ۴ ص ۲۷۸) باب من قال لا رضاع بعد الحولین۔ ۱۲ مرتب

[6] علامہ نسفی رح نے یہ جواب امام ابو حنیفہ رح کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵) جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص ۲۷۸) میں اس جواب کو زمخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زمخشری کی کشاف میں یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت «حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا»[1] میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ «حمل علی الأیدی والأکف» جس کا تقاضا یہ ہے کہ «وحمله وفصاله» میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی:

(۱) حملتہ أمہ کرھا أی فی البطن (۲) ووضعتہ کرھا (۳) وحملہ أی علی الأیدی (۴) وفصالہ۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں[2]: «ولایخفی قوۃ دلیلهما» اس لئے کہ آیت «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» میں آگے «لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں

اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ «فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا متعین ہے واللہ أعلم

تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأمۃ تعتق ولها زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کرلے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

---

[1] سورۂ احقاف آیت ۱۵ پ ۲۶۔ ۱۲ م

[2] البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳) کتاب الرضاع ۱۲ م

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے[1] جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں[2]۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہ رضؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بریرة حرًّا فخیّرها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[3]"

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ھشام بن عروہ عن أبیہ عن عائشہ رضؓ کے طریق سے اس طرح مروی ہے "قالت: کان زوج بریرة عبدًا فخیّرها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فاختارت نفسها، ولو کان حرًّا لم یخیّرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک "ولو کان حرًّا لم یخیّرها" کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے[4] اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے

---

[1] طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراھیم نخعیؒ، حمادؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حرّ۔ ۱۲ مرتب

[2] عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابو قلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالۂ بالا۔ ۱۲ مرتب

[3] أخرجہ الترمذی فی الباب وأبوداوٗد فی سننہ (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب من قال کان حرًّا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۶) کتاب الزکوٰة، إذا تحوّلت الصدقة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروة: فلو کان حرًّا ما خیّرها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۰۱) کتاب الطلاق، باب خیار الأمة تعتق و زوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی[1] اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی[2]، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی[3] جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے[4]، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے[5]، لہٰذا اسودؒ کی حر ہونے سے متعلقہ روایت راجح ہے[6]، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبتِ زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "إنه كان عبدًا في حالةٍ، حرًّا في حالةٍ أخرىٰ" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقّیت کے بعد حرّیت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیت نہیں آسکتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقّیت مقدّم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام[7]۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وكان اسم زوجها مغيثًا وكان مولى، فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم" اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحۃً آیا ہے[8]

---

[1] عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

[3] یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) کتاب الطلاق، باب فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حرٍّ أو عبد ۱۲ م

[4] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) ۱۲ م

[5] یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) باب من قال کان حرًّا، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱۰ ص۳۶۳) باب فی المملوکۃ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدیٰ لابن القیمؒ ۱۲ مرتب

[7] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۱) کتاب الطلاق، باب خیار الأمۃ تحت العبد ۱۲ مرتب

[8] حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الاصابہ (ج ۳ ص۴۵۲، رقم ۸۱۷۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولی" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أن زوج بريرة كان عبداً أسود لبني المغيرة يوم اعتقت بريرة"

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حرّیت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتِقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔

پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أنّ الولد للفراش

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر[1]"

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے[2] چنانچہ یہ روایت بیس[20] سے زائد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے[3]،

---

[1] ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیثِ متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۸۳) قبیل باب العمل بالحاق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکملۂ شرح المہذب للمطیعی (ج ۱۶ ص۳۰)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العمدة (ج ۲۳ ص۲۵۱) كتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للحافظؒ (ج ۱۲ ص۳۹) ۱۲ مرتب

[3] رواۃ صحابۂ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۱) روایتِ حضرت عمر فاروق رضؓ ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمر رضؓ۔

(۲) " حضرت عثمان غنی رضؓ ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۵ و ۱۰۴) مسند عثمان رضؓ۔

(۳) " حضرت عائشہ رضؓ ، بخاری (ج ۱ ص ۲۷۶) کتاب البیوع ، باب تفسیر المشتبہات ،

(۴) " حضرت ابوامامہ باہلی رضؓ ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶۷) مسند ابوامامہ۔

(۵) " حضرت ابوھریرہ رضؓ ، ترمذی کی مذکورہ حدیثِ باب۔

(۶) " حضرت عمرو بن خارجہ رضؓ ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹۴) أبواب الوصایا ، باب لاوصیّۃ لوارث۔

(۷) " حضرت عبداللہ بن زبیر رضؓ ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الطلاق ، باب إلحاق الولد بالفراش۔

(۸) " حضرت علی رضؓ ، مسند احمد و مسند بزّار۔

(۹) " حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ ، مسند بزّار۔

(۱۰) " حضرت معاویہ رضؓ ، مسند ابویعلیٰ۔

(۱۱) " حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۲) " حضرت براء بن عازب رضؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۳) " حضرت زید بن ارقم رضؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۴) " حضرت عبادۃ بن الصامت رضؓ ، معجم طبرانی و مسند احمد۔

(۱۵) " حضرت ابومسعود رضؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۶) " حضرت واثلۃ بن الاسقع رضؓ ، معجم طبرانی۔

(۱۷) " حضرت ابو وائل رضؓ ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۸ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق ، باب الولد للفراش۔

(۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمرو رضؓ ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱۰) کتاب الطلاق ، باب الولد للفراش۔

(۱۹) " حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۰) کتاب الطلاق ، باب إلحاق الولد بالفراش الخ

نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے ، البتہ علامہ عینی رحؒ نے ابن مسعود رضؓ کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔

(۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاص رضؓ ، مسند بزّار۔

(۲۱) " حضرت حسین بن علی رضؓ ، معجم طبرانی ، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ مروی ہے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ص ۱۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے "حجر" سے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدّعیہ" اور بعض نے "حجر" سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے[1]۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاقِ حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے "ومثل ذلك كثير فی کلام البلغاء"۔

پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

(۱) فراش قوی، جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الّا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

(۲) فراش متوسط، جو امّ ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچہ سے نسب بغیر دعوہ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوتِ نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳) فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوتِ نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعوی نسب لازم ہے[2]۔

حدیثِ باب کی بناء پر کتبِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراشِ قوی ہے[3] "والولد للفراش"۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظِ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے[4]۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگر بچہ فی الواقع

---

[1] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۶ و ص۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

[2] دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۴ ص۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۰) باب الولد للفراش، کتاب الرّضاع ۱۲ مرتّب

شوہر کانہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے[1] اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامۃً ہی کیوں نہ ہو، اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ "الولد للفراش" کے بعد "وللعاهر الحجر" کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالات سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی "فتبيّن أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفي لاسبيل إلى القطع به"

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الإمكان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

---

[1] فيض الباري (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) ـ وفيه: ولكنّهم شرطوا (اى الشافعية) إمكان الوطء أيضًا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش) ..... ثم إنه ماذا يكون باشتراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأتت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه وزنت ـ والعياذ بالله ـ وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبدًا وإن تفاوتت قوةً وضعفًا، فالذي يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يتجسّس سرائر الناس ۱۲ مرتّب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی محظور لازم نہ آئے، اور زیرِ بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی محظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

باب[1] ما جاء فی کراھیة أن تسافر المرأة وحدھا

عن[2] أبی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تسافر سفرًا یکون ثلاثة أیام فصاعدًا إلا ومعھا أبوھا أو أخوھا أو زوجھا أو ابنھا أو ذو محرم منھا۔

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفرِ حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوبِ حج نہ ہوگا بلکہ سفرِ حج جائز بھی نہ ہوگا،

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا "وجوب حج علی المرأة" کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفرِ حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قابلِ اعتماد عورتیں بھی ہوں[3]،

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیتِ حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا"[4] اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "أیھا الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا"[5] نیز عدی بن حاتمؓ کی روایت میں

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص۲۵۱) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص۴۳۳) کتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص۳۳۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[4] سورۂ آل عمران آیت (۹۷) پ۴ ۱۲ م

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۳۲) باب فرض الحج مرة فی العمر ۱۲ م

آپؐ کا فرمان ہے " والذی نفسی بیدہ لَیُتِمَّنَّ اللہ ھٰذا الأمر حتی تخرج الظعینۃ من الحِیرَۃ فتطوف بالبیت فی غیر جوار أحدٍ[1]"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

(۱) حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیثِ باب۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لا تحجّنّ امرأۃ إلّا ومعھا ذو محرم[2]"۔

(۳) حضرت ابو امامہ باہلیؓ کی روایت قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحل لامرأۃ مسلمۃ أن تحجّ إلّا مع زوج أو ذی محرم[3]"

(۴) عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے "وتزداد بانضمام غیرھا إلیھا" یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو[4]۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید وتخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفرِ حج جائز۔ کذا قال الشیخ ابن الھمامؒ۔ واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] مسند احمد (ج ۴ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۴ ص ۳۷۸) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۳۰) کتاب الحج ۱۲ م

[3] التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

[4] فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أبوابُ الطلاق واللّعَان
عَن رَّسُولِ اللهِ صَلى اللهُ عَليهِ وَسَلّم

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں[1]

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دینِ یہود میں یہود کے اصلِ دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوجِ ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی[2]، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے، لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتى أصبح الطلاق شاذًا في القرن الحادي عشر الميلادي

طلاق دینِ نصاریٰ میں یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس[3] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا" اور انجیل لوقا[4] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

---

[1] دیکھئے قواعد الفقہ ص۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ تفصیل سفر التثنية (۲۴: ۱-۴) سفر أرميا عليه السلام (۳: ۱) سے ماخوذ ہے، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۰) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[3] (۱۰: ۱۱-۱۲) تکملہ (ج ۱ ص۱۳۱) ۱۲ م

[4] (۱۶: ۱۸) تکملہ ۱۲ م

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔

بہرحال طلاق دینِ نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا[1]، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتۂ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہونی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنا دی گئی اور طرّہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پا گئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے، اور رشتۂ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دینِ ہنود میں ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتی کہ اگر عورت زنا کی مرتکب ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

---

[1] سیرتِ مصطفیٰ (ج ۳ ص ۳۵۳) ۱۲ م

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ھند میں اب بھی سوائے چند نیچ فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفاء کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے[1]۔

طلاق دینِ اسلام میں

اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط وتفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشاء یہ ہے کہ رشتۂ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقتِ مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتۂ نکاح قائم کرے اور بعد میں بدصورتی وغیرہ کی بناء پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

(۲) معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا[2]" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا یفرك مؤمن مومنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر أو قال غيره[3]"

(۳) پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابلِ برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي[4] تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا[5]"

---

[1] "طلاق دینِ ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) سے ماخوذ ہے، بحوالہ دائرۃ المعارف البریطانیہ مادہ DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۷، ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۂ نساء آیت ۱۹، پ ۴ - ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۳۴، پ ۵ - ۱۲ م

[5] اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بستر علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجۂ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) ۱۲ مرتب

④ پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا ۚ اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا" [1]۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" [2]

⑤ پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بارآور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتۂ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہدیا گیا ہے کہ "أبغض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق" [3] جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہیے۔

⑥ پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب سے نہ دیجائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

⑦ نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات روبہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

⑧ اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طرف لوٹ کر نہ آسکے اور مغلظہ ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمّل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلقات ثلاث مکمّل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

⑨ پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

---

[1] سورۂ نساء آیت ۳۵، پ۵ ۱۲م

[2] سورۂ نساء آیت ۱۲۸ پ۵ ۱۲م

[3] فی روایة ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعًا عند أبی داؤد فی سننه (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراھیة الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے "خلع" کا راستہ رکھا گیا ہے، نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کراسکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عنّین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سدِّ باب کردیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہوسکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح وطلاق کے تمام قضیے بہ آسانی نمٹ سکتے ہیں[1]، واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

باب ماجاء فی طلاق السُّنَّۃ

جمہور کے نزدیک طلاقِ سنّت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے،

بعض حضرات صحابہؓ وتابعینؒ نے "طلاق احسن" کو بھی طلاق سنّت سے تعبیر کیا ہے[2]، "طلاق احسن" کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدّت گزر جانے دے[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر "طلاق سنّت" کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا "ما ھکذا أمرك اللہ، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطھر فتطلّق لکل قرء"[4]

لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ "طلاقِ سنّت" پر "طلاقِ سنّت" کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابلِ ثواب ہے بلکہ اس کو سنّت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں[5]۔

---

[1] زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۰ تا ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[2] اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

[3] طلاق سنّت اور طلاقِ احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۷ و ۳۲۸) باب طلاق السنۃ اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

[4] سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

[5] روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۂ بقرہ، الطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۱۲ م

بلکہ امام سغدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسیؒ کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک مستحب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موضعاً"[1]۔

امام سغدیؒ کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاقِ بدعی[2] کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمرؓ فی الحیض

عن یونس بن جبیر قال سألت ابن عمرؓ ..... فإنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يراجعها[3]۔

رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحبِ ہدایہؒ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے[4]۔

قال: (یونس بن جبیر) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمه۔ "فمهْ" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما یکون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ہ" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمہ" میں "ہ" اصلی ہو، اس صورت

---

[1] دیکھئے النتف فی الفتاوی (ج ۱ ص۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م

[2] طلاقِ بدعی کی یہ تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمي السنة (أي الأحسن والحسن)" اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالتِ حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (٦) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا۔ وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص۳٦۳) ۱۲ مرتب

[3] یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص۷۹۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[4] ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۸) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲م

میں یہ کلمۂ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کفّ عن ھٰذا الکلام، فانّہ لابدّ من وقوع الطلاق بذلك"

أرأیت إن عجز واستحمق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:
ایک یہ کہ اگر ابن عمرؓ صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالتِ حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجز عن إیقاع الطلاق علیٰ وجھہ وفَعَلَ فعلَ الأحمق فی التطلیق فی حالۃ الحیض، ألا یقع الطلاق؟" ہوگا۔
دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمرؓ اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جاتا اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی، اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعۃ وفعلَ فعل الأحمق بعدم امتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، أوَلا یقع الطلاق؟"[1]

"مرہ فلیراجعھا ثم لیطلّقھا طاھرا أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد[2] میں یہ روایت "مالک عن نافع عن عبداللہ بن عمرؓ" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مرہ فلیراجعھا، ثم لیمسکھا حتی تطھر، ثم تحیض، ثم تطھر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلّق قبل ان یمسّ۔
اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دیجائے[3] اور اس کی

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی طلاق السنّۃ ۔ ۱۲ م

[3] پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔
جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہرِ متصل میں بھی طلاق جائز ہے، وکلام المالکیۃ یقتضی ذلك۔
مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۴۹) باب قول اللہ تعالیٰ: یٰٓأَیُّھَا النَّبِیُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ الخ کتاب الطلاق، اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)
فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکمت بقول علامہ نووی رحؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہوجائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے[۱]۔

حکم الطلاق فی الحیض والاختلاف فیہ

بہرحال حدیثِ باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دیجانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہوسکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمۂ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے[۲]۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی[۳]۔

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول "فمہ" اور "أرأیت إن عجز واستحمق" بھی جمہور کے قول کی تائید کررہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گذرچکی ہے[۴]۔

---

[۱] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۵) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہرِ متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹۶) فصل وأما حکم طلاق البدعۃ الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱۶ ص۸۴) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے المحلّٰی (ج ۱۰ ص۱۶۱) لا یحل لرجل أن یطلق امرأتہ فی حیضنہا الخ رقم ۱۹۴۹، فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

[۴] ابن تیمیہؒ "فمہ" کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں "کفّ" یعنی کفّ عما تظنّ من کون الطلاق واقعاً۔ اور "إن عجز واستحمق" کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں "بأنّ الشرع لا یتغیّر بتغییرہ، وإذا کان حکم الشرع فیہ أن الطلاق فی الحیض لا یعتبر فہل یمکن تغییرہ واعتبارہ بتطلیقہ وحمقہ" لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہؒ فرماتے ہیں: "وکان عبد اللہ طلقہا تطلیقۃ واحدۃ فحسبت من طلاقہا"۔ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "فراجعتہا وحسبت لہا التطلیقۃ التی طلقتہا"، (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰)
علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل وجوابات کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۴۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ما جاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عن[1] عبد الله بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدّہ قال: أتیتُ النبی صلی الله علیه وسلم، فقلتُ: یا رسول الله! إنی طلّقتُ امرأتی ألبتّة فقال: ما أردتّ بها؟ قلتُ: واحدة، قال: والله؟ قلتُ: والله، قال: فھو ما أردتّ۔

یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "أنت طالق البتّة" کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی[2]

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے[3]

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی،

---

[1] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۱ ص ۳۰۰) باب فی البتّة، وابن ماجه فی سننه (ص ۱۴۸) باب طلاق البتّة۔ ۱۲ م

[2] البتہ احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّٰی (ج ۱۰ ص ۱۹۱) مسألة ۱۹۵۸ فی الألفاظ التی جاءت فیھا عن رسول الله صلی الله علیه وسلم الخ ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، البتہ موفقؒ کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے، وقال (الموفق) أکثر الروایات عن أحمد أنه کره الفتیا فی ذلک مع میله إلی أنه ثلاث، وقیل: عنه روایتان: إحداھما ھذه، والثانیة ترجع إلی ما نوی، وإن لم ینو شیئاً فواحدة۔ دیکھیے بذل المجھود (ج ۱ ص ۳۱۱) باب فی البتّة۔ ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فردِ حکمی ہے[1]۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے[2]، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے[3]، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے بھی یہی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۳۰) بحث امر طلّقی نفسك ۱۲ مرتّب

[2] البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقوں کو جمع نہ کرے، کما فی المهذّب للشیرازی (ج ۲ ص۷۹) دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۲) باب طلاق الثلاث ۔۱۲ مرتّب

[3] امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص۷۹۱، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث) میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغا (من اللعان) قال عویمر: كذبت عليها يا رسول الله! إن أمسكتُها، فطلّقها ثلاثًا۔

اور مسند احمد (ج ۵ ص۳۳۴، حديث أبي مالك سهل بن سعد الساعدي) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال: یا رسول اللہ! ظلمتُها إن أمسكتُها، هي الطلاق، وهي الطلاق، وهي الطلاق۔

لیکن ابوبکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صرف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہٰذا تین طلاق دینے کے بارے میں نکیر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے[1]

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی[2] میں محمود بن لبید کی روایت[3] ہے فرماتے ہیں "أخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعًا، فقام غضبانا أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله[4]"

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کمافی الهداية ج ۲ ص۳۱۸) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابوبکر جصاصؒ حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن يكون ذلك قبل أن يسنّ الطلاق للعدّة ومنع الجمع بين التطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضًا أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص۳۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۱۰۲) مسألة ولو طلقها ثلاثًا ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترکمانیؒ فرماتے ہیں: "حديث صحيح صريح" الجوہر النقی بذیل سنن الکبرٰی للبیہقی (ج ۷ ص۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات" لیکن اس کے بعد حافظؒ نے اعتراض کیا ہے "لكن محمود بن لبيد وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة فلأجل الرؤية۔ فتح الباری (ج ۹ ص۳٦۲) باب من جوّز الطلاق الثلاث ۔ لیکن حافظؒ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کمافی مقدمة فتح الملهم (ج ۱ ص۹۱، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر كان إذا أتي برجل طلق امرأته ثلاثًا أوجع ظهره۔ اخرجہ سعید بن منصور، ذکرہ الحافظ فی الفتح، وقال: سندہ صحیح، دیکھئے (ج ۹ ص۳٦۲)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاثہ کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکۃ الآراء ہے، وہ طلقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہوجاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے، یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

(۱) پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہؒ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور عورت مغلظہ ہوجائیگی، ولا تحل لزوجها الأول حتى تنكح زوجًا غيره، جمہور علماء سلف وخلف کا بھی یہی مسلک ہے[۱]۔

(۲) دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے[۲] حجاج بن ارطاۃ محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے[۳]۔

(۳) تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن القیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے[۴]۔ ہمارے زمانہ کے

---

[۱] بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا"، تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہوجائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہوکر دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

[۲] کما جزم به الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۷) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

وقال الشیخ ابن الهمامؒ: فعن الإمامية لا يقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحيض، فتح القدير (ج ۳ ص ۳۲۹) باب طلاق السنة ۱۲ مرتب

[۳] کما حکاه النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸، باب طلاق الثلاث) حجاج بن أرطاۃ اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

[۴] ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن القیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحٰق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۵، فصل وأما المسألة الثانية) وراجعهما لتفصيل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵، لو طلّقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلّظہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتی کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر متفرق کرکے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کرلے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امّت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

(۱) سنن نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدّثتنی فاطمة بنت قیس، قالت: أتیتُ النبی صلی الله علیه وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد و إن زوجی فلانا أرسل إلیّ بطلاق، و إنی سألتُ أهله النفقة والسکنیٰ فأبوا علیّ، قالوا: یارسول الله إنه أرسل إلیها بثلاث تطلیقات، فقالت: فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إنما النفقة والسکنیٰ للمرأة إذا کان لزوجها علیها الرجعة»۔[1]

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

(۲) عن سوید بن غفلة، قال: کانت عائشة الخثعمیة عند الحسن بن علی رضی الله عنه فلما قتل علی رضی الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل علیّ تظهرین الشماتة، إذهبی، فأنت طالق، یعنی ثلاثًا، قال: فتلفعتْ بثیابها وقعدت حتی قضت عدّتها، فبعث إلیها ببقیة بقیت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

---

[1] (ج ۲ ص۱۰۱) باب الرخصة فی ذلك ۱۲ م

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلمّا بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أنّي سمعتُ جدّي، أوحدّثني أبي أنّه سمع جدّي يقول: أيّما رجل طلّق امرأته ثلاثًا عند الاقراء أو ثلاثا مبهمة لم تحلّ له حتّى تنكح زوجًا غيره لراجعتُها۔ رواه البيهقي[1]۔

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثا فتزوّجت، فطلّق، فسُئِل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأوّل؟ قال: لا، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأوّل۔ رواه البخاري[2]

(۴) بخاری[3] ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصۂ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا "کذبتُ عليها يا رسول الله إن أمسكتُها فطلّقها ثلاثا قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں "طلّق بعض آبائي امرأته ألفًا فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إنّ أبانا طلّق أمّنا ألفًا فهل له من مخرج قال: إنّ أباكم لم يتّق الله تعالى فيجعل له من أمره مخرجًا بانت منه بثلاث على غير السنّة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنقه[4]"۔

---

[1] في سننه الكبرى (ج ۷ ص۳۳۶) باب ما جاء في إمضاء الطلاق الثلاث وإن كنّ مجموعات، كتاب الخلع والطلاق۔ ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۷۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجرؒ کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأة رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کما في فتح الباري (ج ۹ ص۳۶۷، باب من جوّز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

[3] حوالۂ بالا۔ ۱۲ م

[4] قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ٤ ص۳۳۸، باب فيمن طلّق أكثر من ثلاث) وفيه عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف۔

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں "يكتب حديثه للمعرفة" كما في ميزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۷، رقم ۵۴۰۵)۔

لہٰذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثا۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۳) ۱۲ مرتب

(۶) پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گذر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے[1]۔

(۷) طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت یارسول اللہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی أن أراجعها قال إذًا بانت منك وکانت معصیة[2]"

(۸) سنن[3] دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلّق البتّة فغضب وقال تتخذون آیات اللہ هزوًا أو دین اللہ هزوًا ولعبا من طلّق البتّة ألزمناه ثلاثًا لا تحلّ له حتّٰی تنکح زوجًا غیرہ۔

(۹) مصنّف[4] عبدالرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا "إنّما کنت ألعب" اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درّہ لگایا اور فرمایا "إنّما یکفیك من ذلك ثلاثة[5]"

---

[1] روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳۶) باب طلاق السنّة وکیف الطلاق۔

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفیه علی بن سعید الرازی، قال الدارقطنی لیس بذاك وعظّمه غیرہ وبقیة رجاله ثقات"۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفرد معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "حافظ رحّال جوّال" اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں "کان یفهم ویحفظ"، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، رقم ۵۸۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۴ ص ۲۰، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

[4] (ج ۶ ص ۳۹۳، رقم ۱۱۳۴۰) باب المطلّق ثلاثا - ۱۲ م

[5] مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمة بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۷ ص ۳۳۴) کتاب الخلع والطلاق، باب ماجاء فی امضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات۔

وکلا الطریقین رجالهما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵۶) ۱۲ مرتب

مؤطا[۱] امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن زبیر رضی اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیر رضی نے جواب دیا: "إن هٰذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب إلى عبد الله بن عبّاس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما، ثم ائتنا فأخبرنا" چنانچہ سائل نے جاکر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباس رض نے فرمایا "أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة" حضرت ابوہریرہ رض نے جواب دیا، "الواحدة تبينها والثلاث تحرّمها حتّٰى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" حضرت ابن عباس رض نے بھی یہی جواب دیا[۲] تلك عشرة[۳] كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار[۳] موجود ہیں جو بیک وقت

---

[۱] (ص۵۲۱) طلاق البکر ۱۲ م

[۲] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص۱۵۷ و ۱۵۸) میں تحریر فرماتے ہیں:

"وإنّ هٰذا الحديث يرشدنا إلى آن هٰؤلاء الخمسة من الصحابة (عبد الله بن زبير رض وعاصم بن عمر وأبو هريرة رض وابن عباس رض وعائشة رض) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة، أمّا مذهب أبي هريرة رض وابن عباس رض فظاهر، وأمّا عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر فلأنّهما استصعبا هٰذه المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوًا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، وافتيا بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنّما استصعبا المسألة لأنّها كانت في غير المدخول بها وأمّا عائشة رضي الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصة أنّها كانت حاضرة عند ما أفتى أبو هريرة رض وابن عباس رض بذلك - ۱۲ مرتب

[۳] چند کا حوالہ درج ذیل ہے:

(۱) حضرت انس بن مالک رض کی روایت سے حضرت عمر رض کا اثر۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص۳۳۴)

(۲) حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رض کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۹۴، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رض کا اثر۔ مؤطا امام مالک (ص۵۲۱) طلاق البکر۔

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعود رض کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۳) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلکِ جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریقِ مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

(۱) صحیح مسلم[1] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبي بكرؓ وسنتين من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطابؓ: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم۔

اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[3]:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۴۴، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۷، ص۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلمہ بن جعفر احمسی فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قوماً يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة يجعلونها واحدة يروونها عنكم، قال: معاذ الله، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثاً فهو كما قال۔ بیہقی (ج ۷، ص۳۴۰) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر صراحۃً دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن أبی شیبہ (ج ۵ ص۱۰ تا ص۱۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۲۹) باب الرجل یطلق امرأتہ ثلاثاً معاً۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس پر اجماعِ صحابہؓ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۵) باب من جوّز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ھمامؒ بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۰، باب طلاق السنّۃ)۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدۃ الأثاث (ص۳۶) بحوالہ زرقانی شرح مؤطا (ج ۳ ص۱۶۷)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدۃ الاثاث (ص۳۷) بحوالہ اغاثۃ اللھفان (ج ۱ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص۴۷۷) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

[3] جن کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوّز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان جوابوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہوجاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثا" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کردی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگادیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن[1] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقۃ قبل الدخول بالزوجۃ" امام نسائیؒ نے اس "ترجمہ" میں "قبل الدخول بالزوجۃ" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ کردیتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاءً قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرمادیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہرِ الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔[2]

---

[1] (ج ۲ ص۱۰۰) وانظر حاشیۃ السندیؒ بہامش النسائی ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبہ" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر الخ کو تائید میں پیش کیا ہے، تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۳۰) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألۃ الخامسۃ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے[۱]، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہلِ ظواہر کو بڑا ناز ہے[۲] ان کا یہ واقعہ امام ابوداؤد نے اپنی سنن[۳] میں نقل کیا ہے "عن مجاهد قال كنتُ عند ابن عباسؓ فجاءه رجل فقال انه طلّق امرأته ثلاثاً قال فسكت حتى ظننتُ أنّه رادّها إليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عبّاس! يا ابن عباس! وإنّ الله قال وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجعَل لَّهُ مَخرَجًا وإنك لم تتق الله فلا أجد لك مخرجًا عصيت ربّك وبانت منك امرأتك الخ"

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ "کان الطلاق ..... طلاق الثلاث واحدة" کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو "تاکید" کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد[۴] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں "طلّق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأته ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنًا شديدا، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلّقتها ثلاثًا، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنّما تلك واحدة فارجعها

---

[۱] متعدد فتاویٰ یا انکے حوالجات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز سنن دار قطنی (ج ۴ ص۲۱، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "جاء رجل إلى علي بن أبي طالبؓ فقال: إني طلقت امرأتي ألفا، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهن اقسمهن بين نسائك"

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص۱۳، في الرجل يطلق امرأته مائة الخ) میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے "إنه سئل عن رجل طلّق امرأته مائة فقال ثلاث يحرّمنها عليه وسبعة وتسعون فضل - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] تفصیل کے لئے عمدة الاثاث (ص۵۸، باب دوم) ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص۲۹۹) باب بقية نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ۱۲ م

[۴] (ج ۱ ص۲۶۵) مسند عبد الله بن العباسؓ ۱۲ م

إن شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضؓ کے واقعۂ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں "طلق امرأته ثلاثاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں "طلق امرأته البتۃ" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ أبی داؤد[۱]، امام ابو داؤدؒ نے "البتۃ" والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکانہ رضؓ کے اہلِ خاندان سے مروی ہے "وھم أعلم به"۔ دوسرے اس لئے کہ "طلق ثلاثاً" والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام "رکانہ" ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں "ابو رکانہ" آیا ہے[۲]، جبکہ "البتۃ" والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحبِ واقعہ متعین طور پر حضرت رکانہ رضؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ "أنت طالق البتۃ" کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہوجاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنیٰ کرتے ہوئے "طلق البتۃ" کو "طلق ثلاثاً" کے الفاظ سے تعبیر کردیا[۳]۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ حضرت رکانہ رضؓ نے "أنت طالق البتۃ" کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مرّ تفصیله فی أوّل الباب۔

---

[۱] (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتۃ۔ نیز حدیثِ باب میں خود حضرت رکانہ رضؓ فرماتے ہیں "إنی طلقت امرأتی البتۃ" ۱۲ مرتب

[۲] کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص۲۹۸) باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[۳] اس کے علاوہ "طلق ثلاثاً" والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجهولین" کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مسمّی من بنی أبی رافع ولا حجۃ فی مجهول، وما نعلم فی بنی أبی رافع من یحتج به إلا عبید الله وحده وسائرهم مجهولون۔ کذا فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۶۸) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث الخ

۱۲ مرتب عفی عنه

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمالیا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ پیچھے گزرچکا ہے کہ عہدِ رسالت میں نیتِ تاکید کو قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاءً قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے[1]۔

---

[1] یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دیجانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے والوں کے دلائل اوران کے جوابات کا ذکر تھا۔

جہاں تک دوسرے مذہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلناہ عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیہ (سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ۲) اسمیں "مرّتٰن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دیجائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دیجائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دیجائیں بلکہ تین دفعوں میں دیجائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کرلیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کرلیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالےٰ نے یہ آیت نازل فرماکر واضح طور پر بتلا دیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہوسکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الآیہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مرّتٰن" کا لفظ لاکر یہ بتایا جارہا ہے کہ "طلاق مرّۃً بعد مرّۃٍ" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاقِ سنّی کا یہی طریقہ ہے، کما مرّ تفصیلہ) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کررہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دیجائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدۃ الرعایہ (ج ۲ ص۷۰، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلکِ جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ الأثاث (ص۱۵ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا ھٰذا ما لیس منہ فھو ردّ" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۱، کتاب الصلح، باب اذا اصطلحوا علی صلح جور فالصلح مردود) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷، کتاب الأقضیۃ، باب نقض أحکام الباطلۃ) عن عائشۃؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجبِ تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لاکر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انس رضؓ سے نقل کیا ہے "أن عمر كان إذا أتي برجل طلّق امرأته ثلاثا أوجع ظهره"[۱]۔

بہرحال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں[۲] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہٰذا حدیثِ مذکور کی رُو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیثِ مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[۱] قال الحافظ: وسنده صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۲) باب من جوّز الطلاق الثلاث — ۱۲ مرتّب

[۲] طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طلاق الثلاث۔

نیز دیکھئے عمدۃ الاثاث فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظ اللہ ورعاہ۔ ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرك بیدك

تفویضِ طلاق اگر "امرکِ بیدکِ" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الّا یہ کہ "متی شئتِ" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کردیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الّا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کرسکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی[1] واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویضِ طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیرِ بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیك) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرك بیدك) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل ۔ ۱۲ مرتب

[2] البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب ۔ ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے[1]۔

حدیثِ باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "خیّرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟" اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة

عن[2] الشعبیؒ قال: قالت فاطمة بنت قیس: "طلّقنی زوجی ثلاثا علی عهد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "لاسکنیٰ لك ولا نفقة ....

قال عمرؓ لا ندع کتاب اللہ وسنّة نبیّنا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری أحفظت أم نسیت۔

اصولِ فقہ کی بعض کتابوں میں "لا ندری أحفظت أم نسیت" کے بجائے "لا ندری أصدقت أم کذبت" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں[3] جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرینِ حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدّد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فجر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو

---

[1] مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۲، باب تفویض الطلاق) اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۳) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ مسلم (ج ۱ ص۴۸۵) باب المطلقة البائن لا نفقة لها، وابوداؤد (ج ۱ ص۳۱۲) باب فی نفقة المبتوتة ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلّم الثبوت (ج ۲ ص۱۲۱) مسألة: الأکثر الأصل فی الصحابة العدالة، نیز صاحبِ ہدایہؒ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "لا ندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت" دیکھئے (ج ۲ ص۴۲۳) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجے نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ''اصدقت أم كذبت'' کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفی حسنی سباعی نے اپنی کتاب ''السُّنّة ومكانتها في التشريع الاسلامي'' میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ''صدقت أم كذبت' کے الفاظ نہیں ملے (۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ''لا ندری صدقت أم كذبت' کے بارے میں فرماتے ہیں ''غلط ليس في الحديث (۲)'' البتہ یہ الفاظ مسند امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ''صدقت'' أصابت کے معنی میں ہے اور كذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ''لاندری احفظت أم نسيت'' اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن وحدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنیٰ دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنیٰ مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہ کے ساتھ خاص ہو، ہوسکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

---

(۱) دیکھئے ''دین اسلام میں سنت وحدیث کا مقام'' ترجمہ السنة ومکانتہا الخ مولانا احمد حسن ٹونکی اصل کتاب احقر کو نہ مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بھامش مختصر سنن أبي داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنكر ذلك على فاطمةؓ ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جا سکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنیٰ کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلۃ الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

(۱) امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنیٰ بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراھیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلےؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۲) امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور اہلِ ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنیٰ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاءِ سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ "اَسْکِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ"[2] کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہٰذا

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۷ و ۳۰۸، باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس) کتاب الطلاق، احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹، باب السکنیٰ للمطلقۃ) تھذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۂ طلاق آیت (۶) پ ۲۸ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کردیا اور کتاب اللہ کو اختیار کرلیا[1]

حضرات احناف کے دلائل :

(۱) "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۝[2]" اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ الآیۃ" کی آیت آئی ہے جس میں "مَتَاعًا" سے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہوسکتا تھا کہ نفقہ اور سکنیٰ "متوفّٰی عنہا زوجہا" کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ" یعنی نفقہ اور سکنیٰ "متوفّٰی عنہا زوجہا" کے ساتھ مطلّقات کے لئے بھی ہے اور مطلّقات کا لفظ عام ہے جو مطلّقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

(۲) "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ"

امام جصّاص رحؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلکِ احناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنیٰ ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رُو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) "وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ" سے مطلّقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدمِ سُکنیٰ سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدمِ نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) "لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ" تنگی اور تضییق جس طرح عدمِ سُکنیٰ میں ہے اسی طرح عدمِ نفقہ میں بھی ہے۔

---

[1] ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" سے مطلقاً سکنیٰ کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" سے معلوم ہورہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوبِ نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہر أنہ لا نفقۃ لھا إذا لم تکن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۴۸۲) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۲ ع ۱۲

البتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے پھر آگے " وَاِنْ کُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ حَتّٰی یَضَعْنَ حَمْلَھُنَّ " کے بیان کی کیا حاجت ہے ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ " اُولات حمل " کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔[1]

(۳) سنن[2] دار قطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملک بن محمد ابو قلابۃ نا أبی نا حرب بن أبی العالیۃ عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقۃ ثلاثاً لھا السکنی والنفقۃ۔

اس حدیث میں دار قطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں[3] اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں[4] لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔[5]

---

[1] حضرات احناف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳) اور احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹ و ۴۶۰) باب السکنی للمطلقۃ، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۴) میں مذکورہ آیت سے وجوبِ نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں " أن ابن مسعودؓ قرأ ھٰذہ الآیۃ أَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ وَ أَنْفِقُوْا عَلَیْھِنَّ مِنْ وُّجْدِکُمْ کما ذکرہ الآلوسی فی روح المعانی (ج ۲۸ ص ۱۳۹) ولا تنزل القراءۃ الشاذۃ عن کونھا فی منزلۃ خبر الواحد - ۱۲ مرتب

[2] (ج ۴ ص ۲۱، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

[3] کما حقق العلامۃ العثمانیؒ فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقۃ المبتوتۃ لھا السکنی والنفقۃ - ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دار قطنیؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبیؒ نے " صدوق فی نفسہ " کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۱، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملک بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤدؒ نے انہیں " أمین مأمون " قرار دیا ہے، ابن جریرؒ کہتے ہیں " ما رأیت أحفظ منہ "، اور حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں " مکثر صاحب حدیث وفضل " میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ مرتب

[5] اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵ و ص ۲۹۶) اور تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ۱۲ مرتب

(۴) طحاوی[1] میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سنکر فرمایا « لسنا بتارکی آیۃ من کتاب اللہ تعالیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لعلہا أوھمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ[2] » یہ وجوب سکنیٰ و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ التمہید[3] میں فرماتے ہیں « أن مراسیل النخعی صحیحۃ »

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراھیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا[4]۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے[5]۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ « سمعتُ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ » اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم[6] میں مروی ہیں « لا نترک کتاب اللہ و

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقۃ والسکنیٰ لمعتدۃ الطلاق ۱۲ م

[2] اس کو امام طحاویؒ کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المار دینیؒ صاحب الجوھر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷ ص ۴۷۶) کتاب النفقات، باب من قال لہا النفقۃ، نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی اسے المحلیٰ (ج ۱۰ ص ۲۹۷ و ۲۹۸، احکام العدۃ) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۷ و ۳۸) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

[4] کما نقل المبارکفوریؒ فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے « وجماعۃ من الأئمۃ صححوا مراسیلہ » کذا نقل المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں « مراسیلہ عن ابن مسعودؓ وعمر صحاح کلہا وما أرسل منہا أقوی من الذی أسند، حکاہ یحیی القطان وغیرہ » کذا فی الجوھر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۵) باب من قال لہا النفقۃ۔ ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۴۸۵) ۱۲ م

سنة نبيّنا صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأة لا ندری لعلّها حفظت أو نسيت لها السكنیٰ و النفقة "جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیسؓ کا واقعہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول دونوں کے معارض تھا، جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "والسنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے[1]۔

بعض حضرات نے "وسنة نبيّنا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابلِ اعتناء نہیں[2]۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنیٰ کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھر والوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں[3] اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا[4]۔

دوسری وجہ صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳، مقدمہ) قول الصحابی أو التابعی من السنة كذا هل هو فی حكم الرفع۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۳، باب من أنكر ذلك على فاطمة)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبيّنا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۶، باب من قال لها النفقة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نُقلت فاطمة لطول لسانها على أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۹۹۴، رقم ۳۳۲۶) باب العدۃ۔ ۱۲ مرتب

[4] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) باب المطلقة البائن لا نفقة لها۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلقة إذا خُشی علیها أن یقتحم علیها الخ میں روایت آئی ہے "عن عروة أن عائشة أنكرت ذلك على فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبيه عابت عائشة أشدّ العيب و قالت إن فاطمة كانت فی مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك أرخص لها النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

رہا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہٰذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے[1]

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں "لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" کے ساتھ[2] "اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی "فاحشۂ مبینہ" میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سکنیٰ سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ "فاحشۂ مبینہ" کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا[3]۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے[4]۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزاء ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دیجانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۴ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۹، الرخصۃ فی خروج المبتوتۃ من بیتہا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ۔۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] یہ جواب مسلم (ج ۱ ص۴۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے ۔۱۲م

[2] سورۂ طلاق آیت (۱) پ۲۸ ۔۱۲م

[3] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ ۔۱۲م

[4] دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص۴۶۲) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سورۂ طلاق ۔۱۲م

احتباس فوت ہوگیا۔[1]

البتہ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی[2] کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انما النفقة والسکنیٰ للمرأة إذا کان لزوجها علیها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مبتوتہ کے لئے عام ہے۔

اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا[3] سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں[4]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح

عن[5] عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم:

---

[1] لیکن مسلم (ج ۱ ص۴۸۴، المطلقة البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لكِ" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنته فی الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الا یہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدمِ نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۱۰۰) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

[3] البتہ امام طحاوی نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶) باب المطلقة طلاقاً بائناً ماذا لها علی زوجها فی عدتها - علامہ عینی نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص۳۱۱) باب قصة فاطمة بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] امام طحاوی کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرینِ قیاس ہے - ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجه أبوداؤد بتغیر وزیادة (ج ۱ ص۲۹۸) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا نذر لابن آدم فيما لا يملك و لا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك ۔

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو "أنت طالق" کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے ۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے "إن نكحتكِ فأنتِ طالق" تو اس کے بارے میں اختلاف ہے ۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہوجاتی ہے[1]۔

جبکہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے ۔

مالکیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے "كلما نكحتُ امرأة فهي طالق" تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہوجاتی ہے مثلاً "إن نكحتُ فلانة" یا "إن نكحتُ من بلدة كذا أو من قبيلة كذا" یا "إن نكحتُ في هذا الشهر" امام اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔ امام ترمذیؒ نے سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے ۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کردینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے[3]۔

---

[1] اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن ملكتك فأنت حرّ" یا منسوب الی سبب الملک کیا جائے اور کہا جائے "إن اشتريتك فأنت حرّ" تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۱۵۷) مبحث الوجوه الفاسدة، الوجه الثاني - ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجهود (ج ۱۰ ص ۲۷۲ و ۲۷۳) باب في الطلاق قبل النكاح - ۱۲ م

[3] ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں "إذا وقّت امرأة أو قبيلة جاز و إذا عمّ كلّ امرأة فليس بشئ" رواه عبد الرزاق في مصنفه (ج ۶ ص ۴۲۱، رقم ۱۱۴۷۱) باب الطلاق قبل النكاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولا طلاق له فیما لا یملك"

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جا سکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہٰذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنّفِ[1] عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے "عن معمر عن الزهری فی رجل قال: کل امرأة أتزوّجها فهی طالق وکل أمة أشتریها فهی حرّة قال: هو کما قال قال معمر فقلتُ أولیس قد جاء عن بعضهم أنهٗ قال لا طلاق قبل النکاح ولا عتاقة إلّا بعد الملك قال إنّما ذلك أن یقول الرجل امرأةُ فلان طالق وعبد فلان حرّ۔

حنفیہ کی دلیل مؤطّا[2] امام مالکؒ کی روایت ہے "عن سعید بن عمرو بن سُلیم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمّد عن رجل طلّق امرأة إن هو تزوجها فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة علیه کظهر أمّه إن هو تزوّجها فأمره عمر بن الخطّاب، إن هو تزوّجها لا یقربها حتی یکفّر کفّارة المتظاهر۔

مصنّف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں[3]۔
واللہ أعلم۔

---

[1] (ج ۶ ص ۴۲۱، رقم ۱۱۴۷۵) ۱۲ م

[2] (ص ۵۱۵) ظهار الحرّ، کتاب الطلاق - ۱۲ م

[3] چنانچہ روایت ہے "عن محمد بن قیس قال سألت إبراهیم والشعبی عن الطلاق قبل النکاح فقالا سمّی الأسود امرأة فوقت إن تزوّجها فهی طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانت منك فاخطبها إلی نفسها - رقم ۱۱۴۷۰

نیز روایت ہے "عن أبی سلمة بن عبد الرحمٰن أن رجلاً أتی عمر بن الخطابؓ فقال کل امرأة أتزوّجها فهی طالق ثلاثا فقال له عمر فهو کما قلت - رقم ۱۱۴۷۴

مصنّف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۴۲۰ و ۴۲۱) - ۱۲ مرتّب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطلیقتان

عن[1] عائشة أن رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال: طلاق الأمة تطلیقتان وعدتها حیضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عددِ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلّظہ ہوجائے گی اور حرّہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریّت و عدم حریّت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلّظہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلّظہ ہوجائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو[2]۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدّة بالنساء[3]"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے[4] دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ "الطلاق موکول إلی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مَردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں[5]۔

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۱۵۰) باب فی طلاق الأمة وعدتها ۔ ۱۲ م

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۴۸) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۔ ۱۲ م

[3] یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبری بیہقی (ج ، ص۳۶۹ وص۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں: لم أجده مرفوعاً" الدرایہ (ج ۲ ص۰) ۱۲ مرتب

[5] کما قال الحافظؒ فی التقریب (ج ۲ ص۲۵۵ ، رقم ۱۱۸۰) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[1] اور شیخ ابن ہمامؒ نقل کرتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے "شیخ من أهل البصرة" کہا ہے[2]، اور "شیخ" کا لفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السیوطی[3]۔ لہٰذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن[4] دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے " قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان "، یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید وتقویت کے لئے کافی ہے[5]۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی الخلع

عن[6] الربيع بنت معوذ بن عفراء أنها اختلعت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أو أمرت أن تعتد بحيضة۔

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۳۱، ع ۸۶۶۳) ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے تقریب النووی وتدریب (ج ۱ ص ۳۴۵) الثالثة عشرة فی ألفاظ الجرح والتعدیل ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۳۸، ع ۱۰۴) ۱۲ م

[5] مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے " السنة بالمرأة فی الطلاق أو العدة " دیکھئے (ج ۵ ص ۸۲) باب ما قالوا فی العبد تکون تحته الحرة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے " الطلاق والعدة بالنساء "

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص ۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے " السنه بالنساء فی الطلاق والعدة "

یہ تمام آثارِ صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۴۸) باب عدة المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی لفظ "خُلع" خَلع سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ"[1] اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے[2]۔

چار قریب المعنی الفاظ اور انکے درمیان فرق پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں : (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مباراۃ۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[3] میں علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[4] میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد[5] میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کرلینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کرلینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کردینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراۃ ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کرکے طلاق دینا۔ هٰذه خلاصة ما قالوا۔

عدّة المختلعه حدیثِ باب سے استدلال کرکے امام اسحاقؒ ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض[6]۔

---

[1] سورۂ بقرہ آیت (۱۸۷) پ ۲ - ۱۲ م

[2] وشرعًا ازالة ملك النكاح المتوقفه قبولها بلفظ الخلع أو ما فى معناه كالمباراة كذا فى قواعد الفقه (ص ۲۸۱) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۹ ص ۴۰۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

[4] الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص ۱۴۵ و ۱۴۶) سورۂ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ الآية - ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۵۰) الباب الثالث فى الخلع - ۱۲ م

[6] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص ۴۴۹) کتاب العِدد، فصل وكل فرقة بين الزوجين فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب میں "حیضۃ" سے مراد جنسِ حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضۃ" کے ساتھ "واحدۃ" کی قید مصرح ہے[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضۃ" میں "ۃ" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضۃ واحدۃ" روایت کر دیا حالانکہ "حیضۃ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیانِ جنس کے لئے "ۃ" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ روایت جو خبرِ واحد ہے نصِّ قرآنی "وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ"[2] کا معارضہ نہیں کر سکتی[3]۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ خلع امام احمدؒ کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے[4]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ"[5] اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

---

[1] کما فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت (۲۲۸) پ ۲ - ۱۲ م

[3] مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۱) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۳۲) بیان حکم الخلع - ۱۲ م

[4] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص ۵۱) مسألۃ قال والخلع فسخ الخ یہاں امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

[5] سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ ۲ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاقِ غیر مغلّظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ» سے جہاں طلاقِ غیر مغلّظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہٰذا خلع «مرّتان» سے خارج نہیں، لہٰذا «فَاِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا[1]۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أقبل الحديقة و طلّقها تطليقة»[2] اس میں آپؐ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا[3]۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجدّدین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امّت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجدّدین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن وسنّت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے[4]۔

---

[1] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۲۱ و ۲۲) تحت قولہ ولذلک صحّ ایقاع الطلاق بعد الخلع، حکم الخاص۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع وکیف الطلاق فیہ - ۱۲ م

[3] اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمدؒ کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولأنّها (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق و نيّته فكانت فسخاً كسائر الفسوخ» دیکھئے (ج ۷، ص۵۵) - ۱۲ مرتب

[4] تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنّت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص۳۹۵) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۵۱) الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألۃ الثالثۃ - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیتِ خلع اس طرح ہے "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ" اس میں "فَاِنْ خِفْتُمْ" کا خطاب حکّام کو ہے کما صرّح بہ کثیر من المفسرین[1] لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکّام یہ سمجھیں کہ زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کر سکتے ہیں خواہ شوہر اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکّام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضیٔ طرفین کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيمَا حُدُوْدَ اللهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيمَا حُدُوْدَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهٖ" اس میں سب سے پہلے "اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيمَا حُدُوْدَ اللهِ" اس بات کی صریح دلیل ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" میں صیغۂ تثنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضیٔ طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ "فدیہ" استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضیٔ طرفین ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں بھی ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہٰذا اس میں تراضیٔ طرفین کا اعتبار ضروری ہے[2]

رہا "فَاِنْ خِفْتُمْ" کا خطاب سو اوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ خطاب اہل خاندان کو ہے[3] حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان القرآن[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

[1] مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۴۰) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اول - ۱۲ م

[3] احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) میں امام جصاصؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضیٔ طرفین ضروری ہے۔ نیز دیکھئے معارف القرآن للمفتی الاعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکّام ہی کو ہو تب بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکّام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کرسکتے ہیں کیونکہ حکّام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت[1] میں حکّام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضیِ طرفین متحقق ہوکر خلع ہوسکے۔

متجدّدین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی اہلیہ حضرت جمیلہ[2] کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری[3] میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قیس أتت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ! ثابت بن قیس ما أعتب علیہ فی خلق ولا دین ولکنّی أکرہ الکفر[4] فی الاسلام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتردّین علیہ حدیقتہ قالت نعم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أقبل الحدیقۃ وطلّقھا تطلیقۃ" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہِ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بدصورت ہیں[5]۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن[6] نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں " فأرسل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی ثابت فقال

---

[1] یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہوسکیگی ۱۲ مرتب

[2] یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۷۹۴) باب الخلع وکیف الطلاق فیہ ۱۲ م

[4] یعنی "أکرہ ان أقمت عندہ أن أقع فیما یقتضی الکفر"، کفر سے اصل کفر بھی مراد ہوسکتا ہے کأنّھا أشارت إلی أنھا قد تحملھا شدّۃ کراھتھا لہ علی إظھار الکفر لینفسخ نکاحھا منہ وھی تعرف أن ذلك حرام لکن خشیت أن یحملھا شدۃ البغض علی الوقوع فیہ (والکفر شیء یکرہ) نیز "کفر" سے کفرانِ عشیر بھی مراد ہوسکتا ہے إذ ھو تقصیر المرأۃ فی حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۴۰۰) ۱۲ مرتب

[5] جیساکہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص ۱۱۳) عدۃ المختلعۃ ۱۲ م

له خذ الذی لها علیك وخل سبیلها، قال نعم» یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔

بلکہ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے[1] کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپ سے ثابت ہے[2]۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں «طلّقها» کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زبردستی زوجہ بنائے رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔م) کما صرّح به الحافظ فی فتح الباری[3] والعینی فی عمدة القاری[4] والقسطلانی فی إرشاد الساری[5]۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی «اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»[6] بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لأن التقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر[7]

اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ «اَلَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» سے زوج مراد نہیں بلکہ «ولی» مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے[8]۔

---

[1] احکام القرآن (ج ۱ ص۳۹۵) ذکر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فیما یحل أخذه بالخلع ۱۲م

[2] چنانچہ واقعۂ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: «أن رجلاً من الأنصار قذف امرأته فأحلفهما النبی صلی اللہ علیه وسلم ثم فرّق بینهما۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۹) باب إحلاف الملاعن ۱۲م

[3] (ج ۹ ص۳۴۰) ۱۲م

[4] (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲م

[5] (ج ۸ ص۱۵۱) ۱۲م

[6] سورۂ بقرہ آیت (۲۳۷) پ۲ ۱۲م

[7] اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی «الذی عقدة النكاح بیده» اس میں «بیده» جو «عقدة النكاح» مبتدا کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے «بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» کہا گیا ۱۲ مرتب

[8] کما فی الکشاف (ج ۱ ص۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص۱۵۳ و ۱۵۴) ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں "زوج" مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس قول کی تائید میں مفصّل دلائل پیش کرکے اس کو راجح قرار دیا ہے[1] نیز تفسیر ابو سعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب[3] ما جاء فی مداراة[4] النساء

عن[5] أبی هریرةؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن المرأة کالضلع إن ذهبت تقیمها کسرتها و إن ترکتها استمتعت بها علی عوج »

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوّا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

---

[1] دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں " فی الآیة قولان الأول أنه الزوج وهو قول علی بن أبی طالبؓ وسعید بن المسیبؒ وکثیر من الصحابة و التابعین وهو قول أبی حنیفةؒ ۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ آلوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۴)۔

نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے "ولیّ عقدة النکاح الزوج » یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جا سکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ فرماتے ہیں " أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النکاح الزوج) أنسب بقوله تعالیٰ: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی » إلی آخرہ فإن إسقاط حق الصغیرة لیس فی شیٔ من التقوی۔ تفسیر ابی السعود (ج ۱ ص ۱۷۹) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عافاہ اللہ ۱۲ م

[4] مداراة « بذل الدنیا لإصلاح الدنیا » اور « بذل الدنیا لإصلاح الدین » کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت « بذل الدین لإصلاح الدنیا » کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۶) ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص ۷۷۹) کتاب النکاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۷۵) باب الوصیة بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کجی کو بالکل ختم کردے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہوسکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق وطلاق تک نوبت نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیساکہ پسلی کی کجی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من الصنفین بخصائص لا توجد فی الآخر۔

پھر حدیثِ باب میں "استمتعت بہا علی عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کجی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ماجاء فی مداراۃ النساء" کا ترجمۃ الباب قائم کیا[1] واللہ أعلم

شرح باب ازمرتب

باب[2] ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلّق زوجته

عن[3] ابن عمرؓ قال کانت تحتی امرأۃ أحبہا وکان أبی یکرہہا فأمرنی أبی أن أطلّقہا فأبیتُ فذکرتُ ذلك للنبیّ صلی اللہ علیه وسلم فقال یاعبداللہ ابن عمر طلّق امرأتك"۔

[1] اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] شرحِ باب ازمرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجہ أبوداؤد (ج ۲ ص ۶۹۹) باب فی برّ الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل یأمرہ أبوہ بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک "والدین کے حقوقِ واجبہ وغیر واجبہ میں امتیاز" جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث "والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے" سے متعلق ہے جو مقصودِ باب ہے۔

کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں

جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحابِ حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ میں ناقابلِ برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیر واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلبِ علم بقدرِ فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسومِ جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہیئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہیئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سروسامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے[۱]

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذاء پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے[۲]، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے[۳] خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

---

[۱] مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تغیّر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بوادر النوادر میں (صفحہ ۴۸۳ تا ۴۸۰) شامل ہے اور بہشتی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے بہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاوٰی جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے، حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب مدظلہم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانویؒ کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی کردی ہے ۱۲ مرتب

[۲] المسلک الذکی (ج ا ص ۳۲۹) مخطوطہ ۱۲ م

[۳] شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضًا في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہؓ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلّق امرأتك" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی پر ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بفرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا ہے اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی[1] اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مرّ۔

البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والدؓ کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیّتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذوّاق مطلاق، وقال صلى الله عليه وسلم أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۶ ص ۲) اول کتاب الطلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" ملا (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آدابِ زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی[1]۔ واللہ أعلم وعلمہٗ اتم واُحکم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب[2] ماجاء فی طلاق المعتوہ

عن[3] أبی هریرةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : کل طلاق جائز إلّا طلاق المعتوه المغلوب علی عقله ۔

"کل طلاق" میں حصرِ اضافی ہے ورنہ اگر حصرِ عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہوجاتے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیثِ باب میں "معتوہ" سے مراد مجنون ہے، معتوہ کے معنیٰ مشہور مراد نہیں یعنی "الذی لیس برشید ولیس له کثیر تجربة وخبرة وبصیرة فی الامور[5]" (جسے ناتجربہ کار اور ناسمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

---

[1] مذکورہ جواب الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے ۔

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سببِ صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو اہلیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کردیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہوگئی تو تعمیلِ حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب ۔

[2] شرحِ باب از مرتّب ۱۲م

[3] الحدیث لم یخرجه أحد من أصحاب الکتب الستّة سوی الترمذی قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۴۹۶) ۱۲م

[4] یہ تشریح المسک الذکی (ج ۱ ص ۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[5] واضح رہے کہ معتوہ اصطلاحِ فقہ میں "من کان قلیل الفهم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیه بالمجنون وذلك لما یصیبه فساد فی عقله من وقت الولادة" کو کہا جاتا ہے کما فی قواعد الفقه (ص ۴۹۴)

معتوہ اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوہ مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ[۱]، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم "نائم" اور "مغمی علیہ" یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

یہاں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں[۲] تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے[۳]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۰) فصل و أما شرائط الرکن فأنواع، کتاب الطلاق۔

حدیثِ باب میں "معتوہ" سے "من فی عقلہ اختلال" مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور بیان فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ أعلم۔ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

۱ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۲۵۱) باب الطلاق فی الاغلاق والکرہ ۱۲ م

۲ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳ **سکران کی طلاق** سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے۔

جبکہ ابو الشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبد العزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحٰقؒ اور مزنیؒ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التأمل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسبی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہٰذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوعِ طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفرِ معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصتِ سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہٰذا رخصتِ سفر حاصل ہو جاتی ہے "والمؤاخذة على المعصية أمر آخر باقٍ عليه"، جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظِ طلاق پر ہے اور الفاظِ طلاق موجود ہیں لہٰذا طلاق واقع ہو جائے گی،[1] فتأمل[2] واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتب عفی عنہ

باب[3] (بلا ترجمہ)

عن[4] عائشة قالت كان[5] الناس والرجل يطلّق امرأته ما شاء أن يطلّقها وهي

---

[1] لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظِ طلاق پر مدار ہو تو الفاظِ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظِ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب و اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب

[2] اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله، الجامع الصحيح للترمذي (ج ۳ ص ۴۹۷) ۱۲ م

[5] "كان الناس" اس کی خبر محذوف ہے یعنی "يطلّقون" اور "والرجل يطلّق امرأته الخ" جملہ حالیہ ہے۔ كذا في الكوكب (ج ۲ ص ۲۷) ۱۲ مرتب۔

امرأته إذا ارتجعها وهى فى العدّة وإن طلقها مائة مرّة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ،
قالت عائشة فاستأنف الناسُ الطلاقَ مستقبلاً مَنْ كان طلّق ومن
لم يكن طلّق» یعنی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدّت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کرلیا جائے۔

پھر جب آیتِ قرآنی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمتِ غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہ رض کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیتِ قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمتِ غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزولِ آیت سے قبل دیجانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے تصرّفات ہدر ہیں

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے کسی نومسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے اپنے سابقہ دین کی رُو سے حلال ہو[1]۔ واللہ أعلم۔ شرح باب از مرتّب۔

باب[2] ماجاء فى الحامل المتوفى عنها زوجها تضع

عن[3] الأسود عن أبى السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها

---

[1] مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه النسائى (ج ۲ ص ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص ۱۴۶) باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يومًا فلمّا تعلّت[1] تشوّفت[2] للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها ۔

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے "وَالَّذِيْنَ[3] يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا الآية" اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے[4] "وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"۔

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں "متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ" کی عدت متعیّن ہے یعنی چار مہینہ دس دن[5] اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعیّن ہے یعنی وضعِ حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی "حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابۂ کرام میں "حاملہ متوفی عنہا زوجہا" کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت أبعد الأجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابۂ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیثِ باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

---

[1] ارتفعت وطہرت ۱۲ م

[2] ای مالت إلیہ ۱۲ م

[3] سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ۲، ۱۲ م

[4] سورۂ طلاق آیت (۴) پ۲۸، ۱۲ م

[5] بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوئی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس ۲۹ دن کا ہو یا تیس ۳۰ دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس ۳۰ دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدّة الخ ۱۲ مرتب

سلیمان بن یسار فرماتے ہیں "أن أبا هريرة و ابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا " المتوفّى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباسؓ تعتدّ آخر الاجلين وقال أبو سلمة بل تحلّ حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة، فأرسلوا إلى أمّ سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوّج " امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن صحیح" قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "والذين يتوفّون منكم" کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما مرّ، جن حضرات نے أبعد الأجلين کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور أبعد الأجلين کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة" نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدّتها ويحلّ لها أن تتزوّج"[1] واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتّب عافاہ اللہ

باب ما جاء في عدّة المتوفّى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أمّ حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفّي أبوها

---

[1] مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۴۲) باب العدّة، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدّة۔ اور الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب احداد المرأة على غير زوجها، کتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد في عدّة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلّا ثلاثة أيام ۱۲ م

أبو سفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفرة خلوق[1] أو غيره فدهنت به جارية ثم مسّت بعارضيها[2] ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِدّ[3] على ميّت فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرًا۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط

اس روایت میں "مسّت بعارضیھا" کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلقہ تفصیلی احکام فقہی کتابوں میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔

(۱) نامحرم[4] کے لئے نہ ہو (۲) تغییرِ خلق اللہ[5] نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

---

[1] وهو طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة كذا في النهاية (ج ۲ ص ۷۱) ۱۲ مرتب

[2] قال السنوسي هما الوجه فوق الذقن إلى ما دون الأذن وقال الأبي العوارض الأسنان وأطلقت هنا على الخدين مجازًا لأنهما عليها فهو من مجاز المجاورة أو من تسمية الشئ بما كان من سببه۔ كذا في تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ م

[3] أحدّت المرأة على زوجها تُحِدّ فهي مُحِدّ وحدّت تحدّ وتحُدّ فهي حادّ إذا حزنت عليه ولبست ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ ص ۳۵۲) ۱۲ مرتب

[4] ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرّت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية" سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۰۲) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة، ابواب الاستيذان والآداب ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الواشمات (گودنے والیاں) والمستوشمات (گدوانے والیاں) والمتنمصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن متغيّرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۰۲) باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھدے (۳) تشبہ[1] بالکفار نہ ہو[2]۔

مسألة الحداد یعنی سوگ کا حکم[3]

حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابوثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیس منا من تشبّہ بغیرنا لا تشبّھوا بالیھود ولا بالنصاریٰ الحدیث" اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص۱۰۰) باب ماجاء فی کراھیۃ إشارۃ الید فی السلام ۱۲ مرتب

[2] چند شرائط اور بھی ہیں

(۴) تشبّہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبّہات بالرجال من النساء والمتشبّھین بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۰۲) باب ماجاء فی المتشبّہات بالرجال الخ۔

(۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوْآ إِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ"، سورۂ انعام، آیت (۱۴۱) پ ۸۔

(۶) فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لبس ثوب شھرۃ (ثوب تکبر وتفاخر) فی الدنیا ألبسہ اللہ ثوب مذلۃ یوم القیامۃ ثم ألھب فیہ نارًا۔ بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص۲۵۷) کتاب اللباس، باب من لبس شھرۃ من الثیاب۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا وتصدّقوا والبسوا مالم یخالطہ إسراف أو مخیلۃ"۔ حوالۂ بالا باب البس ماشئت الخ۔

(۷) حلال مال سے ہو، وھو ظاھر۔

(۸) کسی اور جہت سے اس میں ممانعت نہ ہو، مثلاً بجنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۲ ص۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ماجاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایۃ بریدۃ للترمذی (ج ۱ ص۲۴۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجمۃ - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] یہاں سے لیکر "قالت زینب وسمعت أمی أم سلمۃ تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "امۂ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہورؒ کے نزدیک واجب ہے، حوالۂ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں " لایحل لامرأة تؤمن باللہ " کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ " احداد " " مرأة " پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر[1]

البتہ حدیثِ باب " لایحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحدّ علی میت فوق ثلاثة أیام إلا علی زوج أربعة أشہر وعشرا " سے جو وجوبِ احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوبِ احداد پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے ؟

حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم تکملۂ فتح الملہم[2] میں فرماتے ہیں کہ شرّاح نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء " إثباتِ حل " کے لئے ہے اور حل کے دو معنی ہیں،

ایک عدم حرمت جو ایک عام معنیٰ ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدمِ حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنیٰ ہیں۔

اور حدیثِ باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر راجح ہیں۔

① مسلم[3] میں یحیی بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

---

[1] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۲۵) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص۴۸۶، باب تحدّ المتوفی عنہا الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیۃ ہٰذا استدلال بالمفہوم ولکنہ لا یصح لکون المفہوم لا حجۃ فیہ عند الحنفیۃ و إنّما حاصل دلیلنا أن ہٰذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمۃ الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثۃ أیام، والثانی إیجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی کلا الأمرین من الحرمۃ والإیجاب إنما وقع للمرأۃ المؤمنۃ فأمّا الصغیرۃ والذمیۃ فقد سکت الحدیث عن خطابہما فترجعان إلی أصلہما وہو عدم الحرمۃ وعدم الإیجاب فإن الأصل فی الأشیاء الاباحۃ ولا سیما لغیر المکلفین فانما استثنی الحنفیۃ الصغیرۃ والذمیۃ من أحکام الحداد لانہ لم یرد لہا حکم لا لانہم استدلوا بالمفہوم، ہٰذا ما ظہر لی واللہ سبحانہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۲۶) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں " فانها تحد علیه أربعة أشهر وعشرا " یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔

(۲) مسلم[1] ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے " قالت کنا ننهى أن نحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا ولا نكتحل ولا نتطيب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة في طهرها إذا اغتسلت احدانا من محيضها في نبذة من قسط وأظفار " اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔

(۳) مسلم[2] ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احداد کے وجوب پر دال ہے[3]۔

مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سو رجعیہ کے بارے میں تو ترکِ حِداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اِس پر بھی حِداد واجب ہے، ابوثورؒ، ابوعبیدؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دے کر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جواباً فرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمتِ نکاح کے فوت ہونے پر ہے[4]۔

قالت زينب وسمعتُ أمي أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله إن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفنكحلها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا، مرتين أو ثلاث مرات، كل ذلك يقول: لا۔

---

[1] (ج ۱ ص۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۴۸۷) ۱۲ م

[3] یہی روایت ترمذی کے زیرِ بحث باب کے آخر میں بھی آ رہی ہے ۱۲ م

[4] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص۱۶۰ و ۱۶۱) فصل قال وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ[1] عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم

اس روایت سے استدلال کرکے ظاہریہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،

حدیثِ باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے اکتحال کی اجازت نہ دی،

جہانتک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اَسِیدؓ کی روایت[2] سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں "أنّ زوجہا توفی وکانت تشتکی عینیہا فتکتحل بالجلاء[3] قال أحمد الصواب بکحل الجلاء فأرسلت مولاۃ لہا إلی أمّ سلمۃ فسألتہا عن کحل الجلاء فقالت لا تکتحلی بہ إلاّ من أمر لا بدّ منہ یشتدّ علیکِ تکتحلین باللیل وتمسحینہ بالنہار ثم قالت عند ذلک أمّ سلمۃ دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین تُوفّی أبوسلمۃ وقد جعلتُ علی عینیّ صَبِرًا فقال ما ھٰذا ؟ یا أمّ سلمۃ ! فقلتُ إنما ھو صَبِرٌ[4] یا رسول اللہ لیس فیہ طیبٌ قال إنّہ یشبّ الوجہ فلا تجعلیہ إلا باللیل وتنزعیہ بالنہار ، الحدیث

---

[1] یہ بحث بھی مرتّب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[2] أخرجہ أبوداؤد (ج ۱ ص۳۱۵) باب فیما تجتنب المعتدۃ فی عدّتہا ۱۲ م

[3] ھو بالکسر والمدّ الإثمد وقیل ھو بالفتح والمدّ والقصر ضرب من الکحل، النہایہ (ج ۱ ص۲۹) ۱۲ مرتب

[4] عصارۃ شجر مرّ ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی[۱] واللہ أعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكنّ في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول۔

زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدّت کی علامت ہوتی تھی[۲] حدیثِ باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عدّت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کردیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہئے واللہ أعلم۔

باب ما جاء في كفّارة الظّهار

أنبأنا أبو سلمة ومحمّد بن عبد الرحمٰن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري[۳]

---

[۱] مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب ودلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸۷، وجوب الإحداد)، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۶۳) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

[۲] نفع قوت المغتذي على جامع الترمذي (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

اس مینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنها رمت العدّة رمي البعرة (كما بيّن في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التربّص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقارًا له وتعظيمًا لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التفاؤل بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۹۰) قبیل باب الكحل للحادّة ۱۲ مرتب

[۳] الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴۹) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بني بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال أطعم ستين مسكينا، قال لا أجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكينا"

اس روایت سے استدلال کرکے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک "مُد"[1] گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار "مُد" ہوتے ہیں لہٰذا پندرہ صاع میں ساٹھ مُد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مُد آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جَو" یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطر[2]

حنفیہ کا استدلال سُنن[3] ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكينا" اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے[4] اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپ نے شروع میں "أطعم ستين مسكينًا" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

---

[1] المدّ بالضم وهو رطل وثلث بالعراقي عند الشافعيؒ وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفةؒ وأهل العراق ۔ النهاية (ج ۴ ص۳۰۸) ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج، ص۳۶۹ و ۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مدّ من برّ أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا "لکل مسکین مدان من جمیع الأنواع" ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۰۱) باب فی الظهار۔ ۱۲ م

[4] النهایه (ج ۵ ص۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے " لا أجد " کہکر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہوجانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو " مرةً بعد مرةٍ " چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہوگئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت[1] میں ہے " أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منهما خمسة عشر صاعًا " اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلّہ کی جو مقدار مہیّا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدّق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دَین کے طور پر واجب فی الذمّہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب میں " عرق " کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح " مکتل یأخذ خمسة عشر صاعًا أو ستّة عشر صاعًا " کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح " مکتل[2] یَسَعُ ثلاثین صاعًا " کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار " ستّون[3] صاعًا " بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤیّد ہے۔ واللہ أعلم

---

[1] یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتابِ حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتّب

[2] بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص۱۴۰ و ص۱۴۱) باب الظهار، ۱۲ م

[3] و [4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب الظهار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلیٰ یولی إیلاء و ألیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں "منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعۃ أشھر فصاعدًا منعًا مؤکدًا بالیمین[1]" کو کہا جاتا ہے۔

عن[2] عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت آلیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائہ وحرّم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفّارۃ۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری[3] شریف میں حضرت امّ سلمہ رضی اللہ عنہا کی روایت آئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلیٰ مِن نسائہ شھرًا"

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلّق نساءہ" أخرجہ ابن مردویہ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اپنی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسے کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اوّل تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سندًا صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہوگئی تھی کہ آپ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے،

غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے[4]۔

---

[1] عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۴ ص ۴۰) باب الإیلاء ۱۲ م

[2] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستّۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۰۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتّب

[3] (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الھلال فصوموا الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أنّ تخییرہ امرأتہ لا یکون طلاقًا الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاء فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً " واقعۂ عسل[1]" ثانیاً " واقعۂ ماریہؓ[2]" اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِكَ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ[3]" نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ[4] ازواجِ مطہراتؓ کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بناء پر آپؐ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر[6] نازل ہوئی يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَزِيْنَتَهَا الآية[5]۔

---

[1] عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئتُ أنا وحفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغافير (واحدها مُغفور شئ ينزحه شجر العُرْفُط حلوكا لناطف - نهايه (ج ٣ ص ٣٧٤) إني أجد منك ريح مغافير قال لا ولكني كنتُ أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحدًا - كذا في البخاري (ج ٢ ص ٤٢٩) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ١٢ مرتب

[2] وأخرج الطبراني في عشرة النساء وابن مردويه من طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فجاءت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نسائك فذكر نحوه (أي حلف رسول الله صلى الله لحفصة لا يقرب أمته وقال هي علي حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباري (ج ٨ ص ٦٥٧) باب يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ الآية ١٢ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ تحریم آیت (١) پ ٢٨ ١٢ م

[4] اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ١ صفحہ ٤٨١) کتاب الطلاق، باب بيان أن تخييره امرأته لا يكون طلاقًا إلا بالنية ١٢ مرتب

[5] سورۂ احزاب آیت (٢٨) پ ٢١ ١٢ م

[6] واقعۂ تخییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ١ ص ١٦٩ تا ص ١٩٥) باب بيان أن تخييره امرأته الخ ١٢ م

[7] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ١٢ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۂ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گذر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔[1]

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَآءُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ"[2] سے ہے کہ اس میں چار مہینے گذرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضیٔ مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی۔[3]

جہاں تک آیتِ قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والفيئ الجماع"[4] واللہ أعلم۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۳۱۸ و ۳۱۹) إن مضت أربعة أشهر ورافعته ۱۲ م

[2] سورۂ البقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ۲ ۱۲ م

[3] چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتدّ عدّة المطلّقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۳ تا ۴۵۷) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵ -

نیز مؤطا امام محمد (ص۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "إذا آلی الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفيء فقد بانت بتطليقة بائنة الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان[1]

عن[2] ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته وفرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینهما وألحق الولد بالأم۔ لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عند الاحناف نفس مدت کے گذرنے سے طلاق ہوجاتی ہے اور تفریقِ قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفسِ لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،

جبکہ ائمۂ ثلاثہؒ ایلاء میں تو تفریقِ قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاءِ قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو" لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق"[3]۔

---

[1] لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاحِ شرع میں "شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدّ القذف فی حقه ومقام حد الزنا فی حقها" کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے "أيمان مؤكدات بالشهادات الخ" کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت "شهادات مؤكدات بالأيمان" ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہلِ شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت "أيمان مؤكدات بالشهادات" اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیتِ یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ ص۴۱۶ و ۴۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] الحديث أخرجه البخاری (ج ۲ ص۸۰۱) باب يلحق الولد بالملاعنة، کتاب الطلاق ومسلم (ج ۱ ص۴۹۱) کتاب اللعان ۱۲م

[3] مذکورہ تفصیل المغنی (ج ۸، ص۱۲ و ص۱۴، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہؒ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں "ولا نعلم أحدًا وافق الشافعی علی هذا القول" نیز فرماتے ہیں "وحكی عن البتّی أنه لايتعلق باللعان فرقة" لما روی أن العجلانی لما لاعن امرأته طلقها ثلاثًا فأنفذه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه" پھر امام شافعیؒ اور بتّیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وكلا القولين لايصح لأن النبی صلی الله علیه وسلم فرّق بين المتلاعنين ...... وقال سهلؓ فكانت سنّة لمن كان بعدهما أن يفرّق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرّق بينهما ثم لايجتمعان أبدًا۔ ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

زیرِ بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں " ثم فرّق بینھما "
اور " وفرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما " کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان[1] سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے ؟

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلا دیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی[2] یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کردی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہوگیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

اِن حضرات کا استدلال سنن[3] دار قطنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے " المتلاعنان إذا تفرّقا لا یجتمعان أبداً "

جبکہ حضراتِ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعۂ لعان میں آیا ہے
" فلمّا فرغا من تلاعنھما قال عویمر کذبتُ علیھا یارسول اللہ! إن أمسکتھا فطلّقھا ثلاثاً قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شھاب فکانت سنّۃ المتلاعنین[4]۔

---

[1] یہ بحث " مرتّب " کا اضافہ ہے ۱۲ م

[2] یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ صـ۱۲، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ صـ۲۷۶، رقم ۱۱۶) باب المھر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ صـ۳۰۶) باب فی اللعان میں حضرت سہل بن سعدؓ فرماتے ہیں " فمضت السنۃ بعد فی المتلاعنین أن یفرق بینھما ثم لا یجتمعان أبداً " ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۲ صـ۸۰۰) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہٰذا ملاعن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرادے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العنّین۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلِ زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، "لأن سبب هٰذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفرق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهٰذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العنّين والخلع والإيلاء"

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفتِ لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کردی تو قذفِ زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہٰذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمتِ اجتماع بھی ختم ہوگئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی[1]، واللہ أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب «درس ترمذی»، فلله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوٰة وتحية - ۲۹/۱۲/۱۴۱۱ھ۔ بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، والله أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة۔

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

ويليه إن شاء الله تعالى - الجزء الرابع أوله أبواب البيوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبۃ بدار العلوم کراتشی ۱۴ باکستان

---

[1] یہ آخری بحث تغیّر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عافاہ اللہ۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دار العلوم كراتشي

تصانیف
حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب
احکام زکوٰۃ
اللہ کا ذکر
بڑا بننے کا شوق
جنت کا آسان راستہ
جہادِ کشمیر اور ہماری ذمہ داریاں
حیاتِ مفتی اعظم
دینی جماعتیں اور موجودہ سیاست
درسِ مسلم شریف
علم الصیغہ مع اردو تشریحات
علاماتِ قیامت اور نزولِ مسیح
فقہ میں اجماع کا مقام
کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں
میرے مرشد حضرت عارفی رحمۃ اللہ علیہ
یورپ کے تین معاشی نظام
یہ تیرے پُراسرار بندے